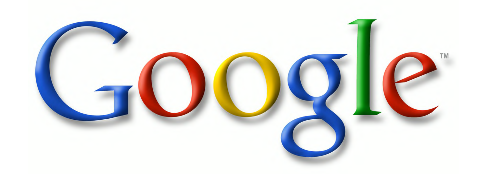



WIDENER
HN UZHA 3



F. Kirchner

Ethik

Katechismus der Ethik.



Ethik

Katechismus der Sittenlehre

von

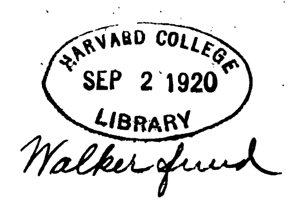
Friedrich Kirchner

Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage

Leipzig

Verlagsbuchhandlung von J. J. Weber

1898



Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist! J. G. Fichte.

So klein der Mensch ist, größer ist er als die Welt. Grabbe.

Durch Sittlichkeit soll der Mensch, soweit es ihm gegeben ist, sich der Gottheit ähnlich machen. Plato.

Vorwort.

Der Zweck des vorliegenden Buches ist, das Interesse der Gebildeten für ethische Fragen zu beleben. Denn der Ethik wird aus verschiedenen Gründen nicht das eingehende Studium gewidmet, welches sie doch so sehr verdient; teils wegen der einseitig intellektuellen Erziehung unsrer Zeit, teils wegen der Ueberschätzung, welche die Naturwissenschaften genießen. Infolge davon zählt der Materialismus und Pessimismus viele Anhänger, und noch mehr huldigen einem schwächlichen Indifferentismus. Demgemäß ist die teleologische Weltanschauung in Mißkredit, exakte Thatsachen gelten mehr als große Ideen, und selbst die Geschichte soll „positiv", d. h. ohne moralische Gesichtspunkte dargestellt werden. Ja sogar von den Freunden der Philosophie werden Ethik und Metaphysik arg vernachlässigt.

Um so anziehender schien mir der Versuch, die Ethik so darzustellen, daß sie nicht nur Leser, sondern

auch Thäter fände. Dies war aber nur dann zu erwarten, wenn unsre ethischen Grundbegriffe, Güter, Pflichten und Tugenden nicht allein zusammenhängend geschildert, sondern auch abgeleitet und begründet wurden. Daher habe ich der Ethik selbst eine metaphysische und anthropologische Einleitung vorangeschickt, ohne die mir das System in der Luft zu schweben scheint.

Zur zweiten Auflage.

Durch vielfache Nachträge und möglichste Vermeidung von Fremdwörtern habe ich das Buch zu verbessern gesucht. Die Litteraturnachweise sind zum Teil gestrichen, zum Teil in den Text verarbeitet worden.

F. Kirchner.

Inhaltsverzeichnis.

III. Praktischer Teil: Die sittliche Persönlichkeit.

Katechismus der Ethik.

Einleitung.

§ 1. Begriff der Ethik.

Die Ethik ist die Wissenschaft vom Sittlichen. Sittlich ist hier im weitesten Sinne genommen, sofern es das Sittlich-Gute, die Tugenden und Laster, ja alles menschliche Handeln umfaßt. Denn auch die schlechten Handlungen unterliegen der sittlichen Beurteilung. Was freilich das Sittliche sei, kann erst durch die wissenschaftliche Untersuchung selbst festgestellt werden (§ 13. 14).

Wir nennen unsere Disziplin lieber Ethik, als Moral oder Sittenlehre. Abgesehen davon, daß der Name Sittenlehre mißverständlich ist und nach dem Sprachgebrauch sowohl Sittenkunde, also Kulturgeschichte, als auch Anstandslehre bezeichnen kann, so erfaßt er auch nicht das Wesen der Aufgabe. Denn wohl sind die Sitten, d. h. Bräuche eines Zeitalters ein Reflex seiner Sittlichkeit, aber sie zeigen uns doch nur die objektive Frucht der Denkweise, nicht diese selbst. Es sind die moralischen Instinkte eines Volkes, gleichsam sein Gewissen, dessen theoretisch-wissenschaftliche Rechtfertigung durch die Ethik unternommen wird. Da aber der sittliche Wert einer Handlung einzig auf der Gesinnung beruht, so ist der Name Ethik (vom griechischen Ethos, d. h. Gesinnung, Charakter) am angemessensten.

Daß die Ethik Grundsätze für das menschliche Handeln aufzustellen habe, ist wohl allgemein anerkannt. Doch

erschöpft diese Definition ihren Begriff nicht. Denn auch Kniggès „Umgang mit Menschen" giebt solche Regeln, die aber, weil nur Sache praktischer Lebensklugheit, oft nichts weniger als sittlich sind. Und als Wissenschaft vom Sittlichen hat die Ethik nicht nur praktische Regeln zu bieten, sondern ein System; auch dürfen ihre Grundsätze nicht hypothetisch und willkürlich sein, sondern müssen auf Notwendigkeit und Wahrheit, daher auf absolute Geltung Anspruch machen. Diese Forderung wird die Ethik aber nur dann erfüllen, wenn sie auf einer festen metaphysischen Grundlage ruht.

Wie nachteilig der Mangel einer solchen für die Begriffsbestimmung der Ethik ist, lehrt eine kurze Betrachtung der bekanntesten Definitionen unserer Wissenschaft.

Wie im Altertum Sokrates, so hat in der Neuzeit Kant die ethischen Fragen zuerst systematisch behandelt. Obgleich nun aber dieser seinem Moralprinzip absolute Geltung nicht nur für den Menschen, sondern für alle vernünftigen Wesen beilegt, so erhebt er sich doch nicht über eine rein formale Definition der Ethik. Denn da Moralität das Verhältnis der Handlungen zur Autonomie des Willens, ein guter Wille aber derjenige sein soll, dessen Maxime (Grundsatz) in der Achtung für das Gesetz bestehe: so ist Sittlichkeit also nur autonome Legalität, d. h. der Wille giebt sich selbst sein Gesetz und befolgt es aus Achtung. Auf den Inhalt des Wollens kommt es daher gar nicht an (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. W. W. VIII, S. 5. 11. 20). Im Gegensatz zu dieser kalten Achtung vor der Pflicht, welche Schiller in dem bekannten Epigramm persiflierte, hat freilich Kant später als Materialprinzip den kategorischen Imperativ hinzugefügt, ja die Ethik als das System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft definiert, als deren Postulat (Forderung) sogar die von ihm sonst vielgeschmähte Glückseligkeit auftritt. Aber abgesehen von dem Widerspruch dieser Definitionen leidet Kants Ethik an dem Mangel metaphysischer Begründung; wie er denn selbst seinen ethischen Grundsatz für unerweislich und es für rätselhaft erklärt hat, wie ein Gesetz für sich (d. h. ohne ein Interesse) Bestimmungsgrund des Willens werden könne (W. W. VIII, 94 ff.).

Ebenso formalistisch bestimmt J. G. Fichte (Nachgel. W. W. III, 86, 92) die Moralität als das Handeln nach dem Gewissen. Denn ohne Wesen und Wert dieses Faktors zu prüfen, faßt er es nur im Gegensatz zur Auktorität; denn des Menschen höchster Zweck

ist, seinem Idealismus gemäß, ein selbständiges Ich zu sein. Wenn er dann als Hauptzug der Sittlichkeit Selbstlosigkeit und Liebe hinstellt, so widerspricht er sich selbst, wie oben Kant, mit dem er auch die Verzichtleistung auf eine Begründung der Ethik gemein hat. Doch finden sich bei ihm, wie wir später sehen werden, wenn auch aphoristisch, einige haltbare Aufstellungen.

Da nach Spinoza wissenschaftliche Erkenntnis das höchste Gut ist (sowohl als absoluter Selbstzweck wie auch als Mittel, uns von den Affekten zu befreien), so ist die Ethik die Erkenntnis von dem richtigen Verhalten des Menschen gegen sich selbst und gegen die andern. Der Weise, welcher nach Anleitung der Vernunft lebt, trifft allein die richtigen Mittel zur Selbsterhaltung; er hat Seelenruhe, Seligkeit und Gottesliebe (amor dei intellectualis); vgl. Eth. IV, V.

Während Schelling, seinem Pantheismus zufolge, jede Sittlichkeit des individuellen Menschen und die Ethik als besondere Wissenschaft abweist, hat Hegel zwar in seiner „Philosophie des Rechts" die objektiven sittlichen Mächte (Familie, Gesellschaft, Staat) betont, aber doch auch nur formale Bestimmungen der Sittlichkeit gegeben (W. W. VIII, 66. II, 337). Seine Unterscheidung von Moralität und Sittlichkeit, — d. h. moralisches Streben des Subjekts und der zur objektiven Welt gewordene Begriff der Freiheit — hat sich nicht eingebürgert. Und wenn er dann das Sittliche als „den Gehorsam in der Freiheit" definiert, so wird weder der Inhalt noch die Verbindlichkeit des Gesetzes, dem wir frei gehorchen sollen, nachgewiesen. Ferner legt er auf die Sitte als Prinzip der Sittlichkeit zu starkes Gewicht und stellt Pflicht und Natur, Moralität und Sinnlichkeit in zu schroffem Dualismus gegenüber.

Nach Herbart (W. W. I, 137), welcher die Ethik als einen Teil der Aesthetik betrachtet, deren Gegenstand die Geschmacksurteile sind, hat die Ethik zu fragen, was in unserm Wollen an sich gefällt oder mißfällt. Die sittlichen Elemente sind gefallende oder mißfallende Willensverhältnisse. Hierüber lassen sich wohl klare und daher allgemeingültige Urteile abgeben, diese können aber weder auf ein höheres allgemeines Prinzip zurückgeführt noch mit einer absoluten Verbindlichkeit ausgestattet werden. Der psychologischen Thatsache, daß wir fünf ethische Musterbegriffe haben, wohnt doch keine Ueberzeugungskraft bei. Dies kommt daher, daß Herbart die Aesthetik (und Ethik) nicht durch die Metaphysik bedingt sein läßt.

Aehnlich scheidet Beneke theoretische und praktische Philosophie; jene beruht auf Vorstellungsgebilden, diese auf Stimmungsgebilden. Die Moral ist also die Wissenschaft von den Gefühlsbegriffen, die weder angeboren noch allgemein sind. Objektiven Wert hat nur das, was vermöge der allgemein menschlichen Entwickelung eine Steigerung unserer Gefühle, Vorstellungen und Begehrungen herbei-

führt. So ist also alle Sittlichkeit individuell, und es fehlt sogar der Herbartsche Maßstab des allgemeinen Beifalls („Physik der Sitten“ S. 2. 79).

Schleiermacher, der sich große Verdienste um die Ethik erworben hat, läßt sie („Philos. Sittenlehre“, W. W. V) das Handeln der Vernunft betrachten, sofern dasselbe Einheit der Vernunft und Natur hervorbringt. Auf Grund seines Determinismus stellt er keinen wesentlichen Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz auf, denn beide haben es mit dem Sein zu thun. Nur wegen der Diskrepanz zwischen Sinnlichkeit und Intelligenz erscheint das Sittengesetz als ein Sollen. Aus dem Gattungsbegriffe des Menschen als intelligenten Wesens folge das Gebot, diesem Begriff vollständig zu entsprechen. Aber da für den Deterministen offenbar alles Seiende nur das sein soll, was es ist, so folgt, daß der Wilde ein rechter Wilder, der tierische Mensch ein recht tierischer sein soll. Und warum geben nicht Individualbegriffe ebenso ein Gebot ab wie Gattungsbegriffe? Ueberhaupt aber wird hier Sollen mit Müssen, Verpflichtung mit Kausalnotwendigkeit verwechselt.

Auch Schopenhauer leugnet, daß die Moral als Wissenschaft anzugeben habe, wie die Menschen handeln sollen; sie habe nur ihre höchst verschiedene Handlungsweise zu deuten und auf ihren letzten Grund zurückzuführen. („Die beiden Grundprobleme der Ethik“ S. 195. 213). Den Grund für Gesetz, Vorschrift und Sollen in in der Ethik findet daher Schopenhauer nur in der Theologie, resp. dem mosaischen Dekalog. So führt er denn die Moral auf der empirisch-psychologischen Grundlage des Mitleids auf; und gut heißt jeder nur für den, welchem er Hilfe leistet. Ein absolutes Gut giebt es also nicht, nur die Selbstverneinung des Willens könnte man tropisch (bildlich) so nennen. Darnach wäre also Hehlerei etwas Gutes für den Dieb, für den Bestohlenen etwas Böses — eine Konsequenz aus Schopenhauers Verwechselung von Sittlich und Nützlich. Eine weitere Folge wäre, daß jedes Wohlwollen oder Mitleid gut wäre, ja daß jedes Individuum sein subjektives Wohlbefinden zum sittlichen Maßstab machen dürfte. — Mit dieser psychologischen Begründung tritt aber Schopenhauers metaphysische selbst in Widerspruch. Denn während dort das Gute in dem das Subjekt jedesmal Fördernden gesehen wird, so ist nach seiner Metaphysik, welche als höchsten Weltzweck die Verneinung betrachtet, das Gute nicht das Mitleid, sondern die Vernichtung anderer, so gut wie die Selbstvernichtung. Denn das Mitleid, welches sich über den Schmerz und Tod der Brüder betrübt, hält ja gerade die Verneinung des Willens zum Leben auf, befördert also den schlechten Schein, die Maja. Diese Konsequenz hat erst sein Schüler Ed. v. Hartmann gezogen. Nach Fr. Paulsen ist die

Ethik die Wissenschaft von den Sitten („Syst. d. Ethik", 3. Aufl. Berl. 1894).

Nicht mit Unrecht definiert R. Seydel die Ethik als die Wissenschaft vom Seinsollenden („Ethik" S. 93, Lpzg. 1874), wenn auch seine Begründung, die sich an Weiße lehnt, nicht haltbar ist. Die Ethik, sagt er, wurzle weder in einem Seienden noch im Seinmüssen. Werde alles Sein fortgedacht, so bleibe das unendliche Feld des Möglichen, und die Ethik untersuche, welche Möglichkeiten sind gut und sollen verwirklicht werden, welche nicht. Die Denknotwendigkeit einer Handlung begründet die Sittlichkeit. Aber Seydel irrt, wenn er nun die metaphysische Ethik ablehnen zu müssen glaubt. Im Gegenteil ist die Ableitung des notwendig als Zweck zu Denkenden eine metaphysische.

Anderseits darf die Ethik nicht mit der Metaphysik gleichgesetzt werden, wie J. U. Wirth thut, wenn er sagt: „Die Ethik ist ihrem allgemeinen Begriff nach die Wissenschaft des absoluten Geistes als des sein Selbstbewußtsein in seiner ebenso unendlichen Realität verwirklichenden Willens („System d. spekulativen Ethik" I, S. 1). In der Weise Hegels wird hier der Standpunkt ganz auf seiten der objektiven Idee genommen, deren flüchtiger Träger nur das einzelne Subjekt ist. Doch hebt Wirth mit Recht die Bedeutung der Ethik hervor, während Hegel das reine Wissen als die höchste Stufe des in sich zurückkehrenden Geistes gefaßt hatte.

Im Gegensatz zur metaphysischen Ethik steht, als ein Zweig der empirischen, die historische, welche einfach anerkennt, was hergebracht oder von irgendeiner weltgeschichtlichen Macht befohlen ist, als ob etwas dadurch, daß etwas Befehl oder Herkommen ist, schon sittlich gut wäre. Auf diesem Standpunkt stehen die Juristen der historischen Schule und die Theologen, die ja durch die Solidarität der konservativen Interessen innig verbunden sind. So meint der theologisierende Jurist J. F. Stahl, welcher eine rationale Ethik für unmöglich hält, der Satz: Das Gute ist gut, sei nur darum wahr, weil die Urquelle des Guten zugleich die Allmacht besitzt. Gott stehe unter keiner sittlichen Anforderung, weil kein höherer über ihm ist („Philos. d. Rechts" I, 6). Es bleibt für Stahl eben nur die Zuflucht zur Macht und zur kirchlichen Tradition ohne alle logische oder auch religiöse Motivierung. Er ist eifriger Kirchenmann, weil ihm Thron und Vaterland, Gesetz und Gesellschaft am

sichersten auf der kirchlichen Rechtgläubigkeit begründet erscheinen. Ebenso führt auch Trendelenburg alles Sollen einfach auf den göttlichen Willen zurück: „Was das Will im Unbedingten ist, das ist das Soll im Bedingten, und erst der Mensch verwandelt wieder das Soll in ein Will, wenn er will, was er soll, wenn er will, was Gott will!“ („Naturrecht auf dem Grunde der Ethik“, 2. Aufl. S. 25. 40). Diese autoritative Begründung findet sich besonders bei den Theologen, welche entweder die Bibel oder gar die Kirchenlehre als Norm aufstellen, wie Wuttke, Martensen und Twesten (vergl. § 15).

Wohl zu unterscheiden von dieser historisch-empirischen Ethik ist die theologisch-spekulative. Diese geht nur vom Glauben aus, um zum Wissen zu gelangen. Sie spekuliert über die Basis der Ethik und findet als solche die Idee des persönlichen Gottes. Glaube ist ja nicht nur auf religiösem Gebiet, sondern auch auf dem wissenschaftlichen ein wichtiger Faktor, und selbst die exakte Naturforschung, welche ihn so oft verhöhnt, endet an vielen Punkten im Glauben. Und wie sich die theologischen Ethiker auf ihr Gottesbewußtsein als eine empirische Thatsache berufen, so lassen sich die philosophischen Empiriker durch psychologische Thatsachen leiten. Kant sagt ausdrücklich, daß er an die Geltung seines kategorischen Imperativs nur glaube, Herbart wird offenbar durch seinen persönlichen Glauben an die Wahrheit seines ästhetischen Wohlgefallens geleitet, und Schopenhauer, der Pessimist, glaubt, im Widerspruch mit seinem Wissen, an das Mitleid wie an die Berechtigung des einzelnen, sein Wohl zu wünschen. Ja, die Metaphysik, als die Wissenschaft von den letzten Gründen alles Seins, endet im Glauben an Unerklärliches, aber doch Denknotwendiges. Wie viel mehr bedarf die Ethik, welche die Ideale für unser Handeln aufstellt, des Glaubens, bei der Mangelhaftigkeit unserer Praxis und alles Sichtbaren überhaupt! Und nicht nur die Form teilt der ethische Glaube mit dem theologischen, sondern auch den Inhalt, mögen wir es höchste Norm oder Ideal, höchstes

Gut oder Ziel — Gott nennen. So trägt die Ethik, wenn sie unserm Handeln Grund und Ziel verleihen soll, stets einen religiösen Charakter; sie trägt ihn, wie alle Philosophie, die sich nicht auf das Greifbare beschränkt, sondern auch die Erkenntnis der Dinge an sich unternimmt. Dadurch aber scheidet sich unsere philosophische Ethik von der theologischen, daß diese nach Inhalt und Form auf die Ueberlieferung einer unmittelbaren Gottesoffenbarung basiert wird. Diese theologische Ethik — wie z. B. F. v. Baader zeigt — sucht nicht erst die Wahrheit, sondern besitzt sie schon und hat sie nur (scholastisch) zu entwickeln; sie sinkt dadurch, trotz ihres kühnen Anlaufs, auf die historisch-empirische Stufe zurück.

Erhebt sich aber eine theologische Ethik darüber, so wird sie eben zur philosophischen, wie R. Rothes Beispiel lehrt. Denn die Theologie ist ja, ohne daß sie es weiß und will, nach Inhalt und Form durch die Philosophie bestimmt, dermaßen, daß sich der Ursprung und die Begründung aller christlichen Dogmen in der Geschichte der Philosophie aufzeigen läßt. So beginnt R. Rothe zwar, wie Schleiermacher, mit dem Gottesbewußtsein, konstruiert aber sogleich den Begriff Gottes philosophisch im Anschluß an Nik. von Kusa, Jak. Böhme und Baader („Theologische Ethik I, 27. 53). Denn aus dem reinen Sein, welches eigentlich ein Nichts (d. h. Nicht-Etwas) ist, leitet er die absolute Potenz, die Urmöglichkeit alles Seins ab; gerade wie sich nach Baader die ewige Selbsterzeugung Gottes aus dem alle Realität enthaltenden Ungrunde vollzieht. Darin hat Rothe aber Recht, daß er das Ethische weder mit dem Sein noch auch einem Seinmüssen identifiziert; nur irrt er, wenn er bei der absoluten Möglichkeit stehen bleibt. Denn das Eigentümliche des Sittlichen ist eben, daß es sein soll, mag es auch noch nirgends existieren und mag es mit der Natur, dem Gebiet des Seinmüssens, in Widerspruch geraten. Freilich ist das Können die Voraussetzung des Sollens, jedoch nur für dessen Erfolg; die Basis kann allein das Denknotwendige, also die Metaphysik, bilden. Diesem Gedanken nähern sich denn auch J. G. Fichte und Schelling in ihrer theistischen Periode, wie auch K. C. F. Krause. Besonders aber hat C. H. Weiße darauf hingewiesen, indem er das Absolute als die reine Denk- und Daseinsmöglichkeit faßte, also nicht als etwas Existierendes, sondern als den Inbegriff der schlechthin notwendigen, ewigen, unabänderlichen Gesetze. Auf diesen Gesetzen mathematischer und logischer

Natur beruhen die Gattungsbegriffe der möglichen Daseinsformen. Der Wirklichkeit selbst komme nämlich Denknotwendigkeit nicht zu; denn da es aus Freiheit entstehe, falle es nur unter die Empirie. Dennoch legt Weiße dem Absoluten die objektive Gestalt des Raumes, der Zeit und der Zahl bei; es ist nicht bloß Potentialität (Möglichkeit), sondern durchaus Aktualität (Wirklichkeit). Daraus aber leitet er dann als oberstes sittliches Gebot die allgemeine, unendliche Verwirklichung des Möglichen oder die Menschwerdung des Göttlichen ab.

Der Wahrheit am nächsten kommen Ethiker wie Ulrici, Chalybäus, J. H. Fichte, Ritter und Baumann, welche das Ethische im menschlichen Wesen auf Grund metaphysischer Untersuchungen nachweisen. Doch so viel hat uns dieser kritische Rückblick gelehrt, daß weder die metaphysische noch die empirische (psychologische oder historische) Darstellung allein den Begriff des Ethischen erschöpft. Vielmehr haben wir beides miteinander zu verbinden.

§ 2. Verhältnis der Ethik zu den andern Wissenschaften.

Die Ethik gehört, wie wir S. 4 sahen, zu den philosophischen Wissenschaften. Die Philosophie ist die Wissenschaft vom Wissen. Als solche zerfällt sie in drei große Gebiete, je nachdem sie nämlich das Wissen selbst, das Gewußte oder den Wissenden behandelt. Das Wissen selbst ist Gegenstand der Logik, das Gewußte, d. h. die Gesamtheit der Objekte für unser Wissen, stellt die Metaphysik dar; das Subjekt endlich des Wissens, nämlich den Wissenden selbst, den Menschen, behandelt die Ethik. Die Logik, das Organon oder Instrument für alle wissenschaftlichen Bestrebungen, ist die Methodenlehre des Denkens. Sie kümmert sich nur um die Gesetze und Formen des Wissens, nicht um seinen Inhalt; sie ist eine rein formale Disziplin. Ihr höchstes Ziel ist die Richtigkeit des Gedachten, d. h. die Widerspruchslosigkeit ihrer Begriffe, Urteile und Schlüsse in sich, mögen sie sachlich wahr oder falsch sein. Ganz anders die Metaphysik. Ihr Gegenstand ist nicht das Denken, sondern das Sein, sie strebt nicht nur nach Richtigkeit, sondern

nach Wahrheit, d. h. nach der Uebereinstimmung unserer Gedanken mit der Wirklichkeit. Sie untersucht die letzten Gründe alles Seins, also die Dinge an sich. Ueberzeugt, daß es eine Wahrheit giebt, sucht sie die Dinge zu erkennen, und zwar wie sie sind, warum und wozu sie sind. Das Sein, das Sosein und das Vollkommensein der Dinge oder ihr Sein, Wesen und Zweck macht sie zum Gegenstand ihrer Forschung. Natürlich steht sie daher mit allen Wissenschaften im Zusammenhang. Denn einerseits muß sie, um die Dinge nach ihrem Sein, Wesen und Zweck zu erkennen, aller Wissenschaften Resultate verwerten; anderseits wiederum wurzeln alle Einzeldisziplinen (auch die Ethik) in der Metaphysik. So steht also die Metaphysik zu den Einzelwissenschaften in demselben Verhältnis wie die Philosophie. Auch diese, die Wissenschaft vom Wissen, empfängt von jenen den Stoff, sie kann der Einzelforschung nicht entraten; aber diese empfängt wiederum von ihr, der Königin, Licht, Ordnung und Zusammenhang. Denn sobald immer irgend eine Wissenschaft, z. B. die Jurisprudenz, über ihre Grundbegriffe und ihr Verhältnis zu den andern Wissenschaften nachdenkt, treibt sie Philosophie.

Wie aber unterscheidet sich nun die Ethik von der Metaphysik? Diese behandelt, wie wir S. 11 sagten, das Objekt des Wissens, jene das Subjekt; die Metaphysik die Dinge, die Ethik den Menschen. Jene hat es mit dem Sein, diese mit dem Sollen zu thun, jene also ist eine theoretische Wissenschaft, diese eine praktische. Gerade die Metaphysik selbst weist über sich hinaus auf die Ethik. Denn die Erforschung der Dinge (Metaphysik lehrt das, was der Physik zu Grunde liegt), ihrer Eigentümlichkeit, ihrer Gründe und Zwecke, zeigt uns den Menschen, den Herrn der Schöpfung, als ein so eigenartiges, über alle andern Dinge erhabenes Wesen, daß er unter die physischen Kategorien durchaus nicht passen will. Denn ihm allein wohnt eben ein ethisches Wesen bei; er allein faßt die Ideen des Rechtes, des Guten, Wahren und Schönen; er allein ist nicht dem

Zwange mechanischer Notwendigkeit unterworfen; er allein hat Religion und Moral, Kunst und Wissenschaft, Staat und Geschichte. Denn trotz aller seiner Zugehörigkeit zur Gattung ist doch jeder Mensch ein so einzigartiges Individuum, wie es weder bisher gewesen ist noch jemals wieder sein wird; jeder kann die verschiedenen Bestrebungen der ganzen Menschheit an seinem Teile weiterführen; jeder Mensch ist mehr oder weniger produktiv. Denn in jeder Individualität spiegelt sich das Universum anders, je nach ihrem Gesichts- und Standpunkt. Wohl sind alle Wesen im Universum, ja alle Monaden, wie wir bald nachweisen werden, thätig; aber der Mensch allein ist sich dessen bewußt. Er allein hat Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, d. h. Persönlichkeit; er allein fühlt daher sittliche Verantwortlichkeit.

Während es also die Logik mit dem Denknotwendigen, die Metaphysik mit dem Realnotwendigen, d. h. Thatsächlichen zu thun hatte, behandelt die Ethik alles, was durch den Menschen geschehen, d. h. gethan werden soll.

Daher gebührt auch der Ethik die höchste Stelle unter allen Wissenschaften. Denn so interessant und wichtig jede Wissenschaft ist, sofern sie unser Wissen erweitert, so hat doch offenbar das Wissen an sich nur sehr beschränkten Wert. Die Natur kennen zu lernen ist wichtig, ohne Zweifel, und die Bethätigung des uns angebornen Forschertriebes erfreut uns; aber schon das unmittelbare Bewußtsein sagt jedem, daß er beim Betriebe der Wissenschaften doch irgend einen Zweck verfolgen müsse. Denn ein zweckloses Studieren ist ebenso unmoralisch als sinnlos. Die interesselose Betrachtung der Dinge, welche dem wahren Philosophen von mancher Seite zugemutet wird, ist entweder bewußte oder unbewußte Selbsttäuschung. Sie ist mehr: ein verhängnisvoller Irrtum, welcher einer total falschen Weltanschauung entspringt. Die wissenschaftliche Modekrankheit unsrer für exakte Naturforschung schwärmenden Zeit ist ihre Abneigung gegen die Teleologie (Zwecklehre) und ihre Verachtung der anthropozentrischen Betrachtung. Mit affektierter Gleichgültig-

keit behandeln die Naturwissenschaftler den Menschen als „Parasiten der Erde“, als „zweihändigen Affen“ u. dergl. und thun, als ob den Moneren, Rädertierchen und Molchen dieselbe Bedeutung zukäme wie dem Menschen. Als ob irgendwer, ja sie selbst, nach jenen Tieren auch nur fragen würden, wenn sie nicht die Erkenntnis eben des Menschen förderten! Als ob alle Planetensysteme mit ihren Milliarden von Sternen, mögen sie an sich, d. h. für das Universum noch so wertvoll sein, überhaupt angeschaut würden, wenn nicht wir Menschen intellektuellen Reiz, ästhetisches Wohlgefallen und moralisch-religiöse Befriedigung daraus schöpften! Jene Fanatiker des Positivismus fordern von uns eine objektive Geschichtsbetrachtung in der Art naturwissenschaftlicher Notierung, daß wir nämlich nur fragen sollen, was ist gewesen, aber uns nur ja nicht ein Urteil über den Wert der Gründe und Zwecke herausnehmen. Als ob die bloße Kunde früherer Ereignisse, ganz abgesehen von der Lückenhaftigkeit und Schiefheit unsrer Kunde, irgendwelchen Wert hätte, wenn sie nicht unser Urteil, unsern Charakter bildete. Das höchste Studium des Menschen ist der Mensch, sagen wir mit Goethe, mögen uns auch die Materialisten und Pessimisten darum schelten, die, wie leicht nachzuweisen, auch immer auf unsern „niedern“ Standpunkt emporsteigen oder eben unter den Menschen herabsinken. Ein interessanter Versuch dieser Art „sachlicher“ Darstellung findet sich bei Fr. Paulsen (a. a. O I, 12 ff.). Nachdem er die Aufstellung dieses oder jenes sittlichen Ideals als Geschmackssache (S. 11) bezeichnet hat, weist er der Ethik die wissenschaftliche Aufgabe zu, ähnlich der Biologie, zu ermitteln, was die Spezies Mensch für das höchste Gut hält. Wer davon abweiche, wer etwas ganz anderes für gut oder schlecht halte als alle andern Menschen, sei eben abnorm und pervers. In diesem Sinne seien die Sittengesetze auch Naturgesetze, da sie ja „ebenfalls regelmäßige Zusammenhänge zwischen Verhaltungsweisen und Rückwirkungen auf die Lebensgestaltung“ ausüben. Die Moralgesetze drücken also ein Sein aus, weil

ihre Erfüllung die Regel, weil diese das wirkliche Verhalten der Menschen im allgemeinen ist. Sie haben ihren Grund zuletzt in der Natur; ihre Uebertretung hebt die menschliche Gesellschaft auf. Das Lügen, Stehlen, Fälschen u. s. w. ist unmoralisch nicht, weil es nicht sein soll, sondern weil es nicht sein kann. So ist das Kausalgesetz der Grund der praktischen Regel. Als analoge Disziplinen führt Paulsen die Grammatik und Diätetik an. Und sofern sich die Sitte mächtig geltend macht, so daß die Gemeinschaft auf ihre Herrschaft dringt, ist sie auch Naturgesetz, d. h. Formel eines allgemeinen Geschehens (I, 317).

Nach Wilh. Wundt („Ethik", Stuttgart 1886) giebt es dagegen nur zwei normative Wissenschaften: die Logik und die Ethik. Aber bei jener findet kein Werturteil über die Objekte statt, sondern bisweilen über das Subjekt. Bei der Ethik aber bildet das handelnde Subjekt zugleich das Objekt unseres Werturteils. Ethik ist also die ursprüngliche Normwissenschaft; sie hat sich alle Gebiete des Wissens und Handelns unterworfen.

§ 3. Umfang und Einteilung der Ethik.

Da die Ethik (wie § 2 gezeigt wurde) alles behandelt, was Gegenstand unsrer Thätigkeit werden soll, so umfaßt sie die ganze praktische Philosophie. Die theoretische Philosophie, die Metaphysik, lehrt uns den Zusammenhang der Dinge nach Grund und Zweck erkennen; dieser Zusammenhang stellt sich uns als eine vernünftige Ordnung dar, welcher jedes einzelne an seiner Stelle zu dienen hat. Die vernünftige Weltordnung, welche selbst der rohe Empiriker voraussetzt, völlig zu erkennen, ist die subjektive Wahrheit, nach welcher die Philosophie strebt. Dieselbe an seinem Teile zu realisieren ist die objektive Wahrheit, welche jedem Dinge zu Grunde liegt. Weil wir dieses wahre Sein, dessen Brechungen die Einzelzustände eines Dinges sind, begreifen, legen wir selbst an die Naturdinge den Maßstab ihres Begriffs. Wir nennen sie vollkommen, wenn

sie ihm entsprechen, obgleich wir wissen, daß sie nicht anders sein können, als sie sind.

Wir Menschen aber, die wir als selbstbewußte und selbstthätige Wesen zugleich Subjekt und Objekt unseres Begriffes sind, vermögen nicht nur unsere Stelle im All zu erfassen, sondern auch selbständig zu realisieren und so das Ideal unseres Wesens ebenso wie das der Naturdinge zu verwirklichen. Dieses selbstbewußte und selbstthätige Verhalten des Menschen, welches die Metaphysik postuliert, stellt die Ethik dar. Wo das physische Sein aufhört, fängt das ethische Handeln an. Die Verdauung z. B. ist ein rein physischer Vorgang, denn auf die peristaltischen Bewegungen selbst hat unser Geist keinen Einfluß. Wohl aber auf ihre Veranlassung, ihre Zeit und ihre Folgen. Sommer und Winter, Tag und Nacht, Regen und Sonnenschein, überhaupt alle Naturerscheinungen um uns her entziehen sich unserer Herrschaft. Aber doch vermögen wir sie, mit weiser Benutzung der physischen Notwendigkeit, unserm Willen dienstbar zu machen. So ruht die Ethik auf der Natur. Unsere Sinneswahrnehmungen und Empfindungen geschehen ohne unsere Spontaneität (Selbstbestimmung), wir verhalten uns dabei passiv oder wenigstens rezeptiv. Doch sobald wir auf Grund derselben mit Bewußtsein und Absicht gewisse Vorstellungs- und Empfindungsreihen verfolgen, ist von ethischem Handeln die Rede. Mit Schleiermacher können wir daher den Umfang der sittlichen Thätigkeit dahin bestimmen, daß ihr Ziel ist, die ganze Natur zum Leibe unseres Geistes zu machen. Und zwar wird diese Thätigkeit eine doppelte sein: Gerade wie wir unseren Leib immer mehr zum brauchbaren Organ und sprechenden Symbol unseres Geistes zu machen bestrebt sind, so stellt sich das sittliche Thun überhaupt dar als ein organisierendes und ein symbolisierendes. Nehmen wir ein Beispiel, die Hand eines Violinvirtuosen — durch Schulung hat er sie so gewandt gemacht, daß sie jeden, auch den leisesten Impuls seines Willens zu den schwierigsten Bewegungen gehorsam ausführt; sie ist ein so

vollkommenes Organ für ihn geworden, daß er gleichsam durch den Willen selbst Töne hervorruft. Aber sie ist zugleich Symbol seines Geistes, denn in ihrer feinen, durchgebildeten Form spiegelt sich die Seele des Künstlers, wie ein Vergleich mit der rohen, wenn auch kräftigen Bauernhand zeigt. Natürlich greift die organisierende und symbolisierende Thätigkeit stets ineinander. Da nun aber jeder Mensch zugleich Repräsentant der Gattung und ganz einzigartiges Individuum ist, so kreuzt sich mit jenem Unterschiede der des Identischen und des Differenzierenden an unserem ethischen Thun. Daraus ergeben sich vier Gebiete desselben, nämlich Verkehr, Eigentum, Denken (Sprache) und Gefühl. Der Verkehr ist das Gebiet des identischen oder gemeinschaftlichen, das Eigentum des individuellen oder unübertragbaren Organisierens. Im Denken (und in der Sprache) tritt das identische, im Gefühl das individuelle Symbolisieren hervor. Darauf beruhen wieder vier sittliche Verhältnisse: Recht, Geselligkeit, Glaube (im weitesten, auch die Wissenschaft umfassenden Sinne) und Offenbarung. Denn das sittliche Verhältnis der einzelnen ist das Recht. In der Geselligkeit bietet jeder sein physisches und geistiges Eigentum dar, damit andere es genießen. Der Glaube begründet alle Verhältnisse von Lehrenden und Lernenden, während die Offenbarung im weitesten Sinne alles individuelle Gefühlsleben (Kunst und Religion) darstellt. Diesen vier ethischen Verhältnissen entsprechen wieder ebenso viel sittliche Organismen: Staat, Gesellschaft, Schule und Kirche, welche sämtlich in der Familie ihre Grundlage haben. Natürlich haben besondere Wissenschaften die spezielle Darstellung dieser Organismen zur Aufgabe, und ihr Stoff ist wieder so reich, daß jede von ihnen ein Menschenleben beschäftigen kann. Jurisprudenz, Staats- und Gesellschaftslehre, Geschichte, Pädagogik, Aesthetik und Theologie in ihren Einzeldisziplinen, fallen daher nicht mit der Ethik zusammen. Aber ihre Maßstäbe der Beurteilung empfangen sie doch alle aus ihr. So ist die Ethik die Wurzel oder

Krone aller praktischen Wissenschaften, gleichsam ihre Metaphysik.

Was die Einteilung der Ethik betrifft, so ergiebt sie sich aus dem Begriff des sittlichen Handelns von selbst. Denn jede Handlung wird durch die drei Faktoren konstituiert: das Handeln selbst, den Handelnden und den Zweck (also Subjekt und Objekt) des Handelns. Die Handlung selbst soll sittlich sein — sie ist unsere Pflicht; handelt der Mensch sittlich, so besitzt er Tugend; und das Objekt, welches er durch sittliches Thun zu erreichen hofft, ist ein sittliches Gut. Oder, kann man sagen, die Güterlehre stellt das Ziel des sittlichen Lebens, nämlich das höchste Gut, dar, die Pflichtenlehre den Weg, es zu erreichen, die Tugendlehre das Individuum, welches es erreicht hat. Also kann die Ethik unter dem Gesichtspunkt der Pflicht, der Tugend und des Gutes behandelt werden. Die antike Ethik fragte besonders nach dem höchsten Gute und bestimmte es entweder als Glückseligkeit (Epikur) oder als Tugend (Stoa); ebenso auch, im Anschluß an Cicero, Augustinus. Das christliche Mittelalter betonte auf Grund des Dekalogs die Pflichten oder behandelte die Ethik unter dem Gesichtspunkte der drei Tugenden: Glaube, Liebe, Hoffnung. Seit Kant ist die Pflichtenlehre in den Vordergrund getreten; nur Schleiermacher und Rothe haben den Begriff des höchsten Gutes zur Grundlage der Ethik gemacht. Es ist klar, daß Tugend, Pflicht und Gut Korrelata (Wechselbegriffe) sind, d. h. jeder Begriff fordert und bedingt den andern. Denn aus der Pflicht läßt sich ableiten, was Tugend ist. Daher würde sich am meisten eine gesonderte, dreifache Darstellung der Ethik empfehlen, als Güter-, Pflichten- und Tugendlehre, wenn nicht dabei die Gefahr häufiger Wiederholung wäre. Jedenfalls wird eine Güterlehre mehr objektiv, prinzipiell und theoretisch sein, während die Lehre von den Tugenden ebenso, wie die von den Pflichten, mehr subjektiv, speziell und praktisch ausfallen wird. Daher lassen sich Tugend- und Pflichtenlehre, welche beide die

sittliche Persönlichkeit besonders betonen, zusammen behandeln.

Vorausgeschickt werden muß aber ein allgemeiner Teil, welcher die Voraussetzungen der Sittlichkeit behandelt, und zwar sowohl die metaphysischen als auch die psychologischen.

Demnach ergeben sich notwendig folgende Teile:

I. Allgemeiner Teil: Die Voraussetzungen der Ethik.
 1. Die metaphysische Grundlage.
 2. Die anthropologische Voraussetzung.

II. Theoretischer Teil: Das Sittliche.
 1. Die ethischen Grundbegriffe.
 2. Die sittlichen Güter (Güterlehre).

III. Praktischer Teil: Die sittliche Persönlichkeit.
 1. In ihrem Werden (Pflichtenlehre).
 2. In ihrer Vollendung (Tugendlehre).

Erster, allgemeiner Teil.

Die Voraussetzungen der Ethik.

---

1. Die metaphysische Grundlage.

§ 4. Die Außenwelt.

Während der unbefangene Mensch die Existenz der sichtbaren Dinge als etwas ganz Selbstverständliches betrachtet, schied Kant zwischen den Dingen an sich und ihrer Erscheinung, ja die Skeptiker alter und neuer Zeit leugneten die Möglichkeit des Wissens von einer objektiven Außenwelt überhaupt. Denn alle Erkenntnis bestehe nur aus Vorstellungen. Soll nun aber vom ethischen, d. h. persönlichen Handeln auf die Natur die Rede sein, so muß vor allem ihre objektive Existenz feststehen. Nun haben die Skeptiker offenbar darin Recht, daß unser Wissen nur aus Vorstellungen besteht. Denn wenn jemand sagt, er wisse dies oder das, z. B. daß dort Feuer brennt, so heißt das doch nur, er habe eine klare Vorstellung davon. Doch würde diese Art Vorstellung zunächst nur Glaube sein; Wissen wird sie erst, wenn zur Vorstellung vom Gegenstande noch die auf Gründe gestützte Ueberzeugung hinzukommt, daß er unabhängig von uns existiert. — Die Gründe nun, mögen sie psychologische (des Gefühls) oder logische (des Verstandes) sein, sind jedenfalls nur Vorstellungen. Wie verhält es sich, fragen wir daher, mit der Existenz — giebt

2*

es ein Kriterium für die Objektivität der Außenwelt? Die Idealisten, wie Berkeley und Fichte der Aeltere, leugnen es.

Aber gerade die Untersuchung der Vorstellung führt uns zu einer festen Realität. Denn alle Vorstellungen, seien sie Bilder (Wahrnehmung, Denken, Wissen) oder Gefühle (Lust und Unlust) oder Urteile (Begehren und Abscheu), immer sind sie Zustände des Geistes, es sind einfach Thatsachen, die jeder erfährt. Diese Thatsache, daß wir Vorstellungen haben, d. h. irgendwie affiziert (beteiligt, betroffen) werden, ist eine untrügliche Selbstwahrnehmung. Daraus aber folgt die Realität sowohl des Ich als des Nicht-Ich, des Subjekts wie der Außenwelt. Denn real oder wirklich bedeutet doch nur wirksam. Nun aber mögen wir alle Einzelvorstellungen wegdenken, das Ich, sein Denken, Fühlen und Wollen, die Kontinuität (Stetigkeit) der Ichvorstellung läßt sich nicht vernichten. Vorstellen, Vorstellendsein und Ich sind unzertrennliche Urthatsachen. Das Selbstbewußtsein also ist eine objektive Realität. — Ebenso aber auch die Außenwelt. Denn mögen wir auch alle Einzeldinge um uns her streichen, es bleibt die Vorstellung eines unendlichen Objekts, das uns affiziert (reizt). Sollte aber jemand einwenden, daß ja Geisteskranke und Kinder Dinge sehen und hören, die doch objektiv nicht existieren, so besitzt doch jeder an seinem Leibe eine Vereinigung von Ich und Nicht-Ich, von Vorstellung und Außenwelt. Denn einerseits ist er Vorstellung — wie wir auf dem Rücken aussehen, können wir uns nur durch Reflexion zurechtlegen; — zugleich aber nehmen wir ihn wahr, unmittelbar, unwillkürlich, unleugbar. Aber, wird uns erwidert, die Sinne täuschen. Doch diese Behauptung, so allgemein hingestellt, ist entschieden falsch. Wohl gelangen die äußeren Dinge nicht selbst und so, wie sie sind, in unsere Sinne, sondern nur Reize von ihnen, welche jeder Sinn je nach seiner Eigenart anders aufnimmt (perzipiert); denselben Gegenstand (den Blitz) nimmt das Auge als einen Lichtstrahl wahr, das Ohr als Geräusch, das Gefühl als Schmerz. Aber erstens leiten die Sinne,

wenn sie nicht krank sind, die Reize unverfälscht dem Gehirn zu, und zweitens liegen ihren Reizungen eben objektive Anlässe von außen zu Grunde.

Freilich geben sie nur Zeichen von der Außenwelt, welche gelernt und gedeutet werden müssen. Denn das Wahrnehmen ist nicht nur physiologischer, sondern auch psychologischer Natur. Erst unser Geist rationalisiert die Sinnenreize, d. h. er deutet sie und verwandelt sie in Vorstellungen. Wenn wir z. B. ein Haus wahrnehmen, so sehen wir nur eine farbige Fläche; aber Gestalt und Größe, Lage, Entfernung, Raum und Zeit, welche wir zugleich mit vorstellen, sind weder Empfindungen noch sinnliche Vorstellungen, sondern Abstraktionen und Urteile des Geistes. Das Ich also ist immer wieder der feste Punkt, von dem wir auszugehen haben; denn die Vorstellungen setzen ein vorstellendes Wesen voraus, die sogen. Naturerscheinungen ein Subjekt, dem sie erscheinen. Ebenso aber auch umgekehrt. Mögen die sinnlichen Qualitäten der Dinge, wie Locke meint, auch nur Verhältnisse derselben zu anderen Dingen bezeichnen, so sind diese doch eben nicht willkürlich und wechselnd, sondern notwendig und beständig. Daß Sauerstoff sauer schmeckt, im Feuer brennt, am Eisen rostet, ist doch eine Thatsache, ein thatsächliches Verhältnis. Diese, den sichtbaren Dingen zu Grunde liegenden Verhältnisse, welche wir Eigenschaften nennen, eröffnen uns den Weg zur Erkenntnis der Dinge an sich. Denn das wird uns ja bei näherer Betrachtung klar, die Eigenschaften der Dinge sind nicht tote Zustände, sondern Wirkungsweisen, d. h. Thätigkeiten — Aktion und Reaktion — von gewissen, ihnen zu Grunde liegenden Kräften nach bestimmten Gesetzen. Durch Trennen und Teilen analysieren wir die Totalbilder der Gegenstände. Um das einheitliche Bild eines Baumes z. B. zu begreifen, sagen wir, er hat Stamm, Zweige, Blätter u. s. w., und sondern so die Teile heraus, welche neben- und nacheinander sind. Dringen wir tiefer in das Objekt, so sagen wir, das Blatt ist grün, eiförmig,

gerippt u. s. w., und bezeichnen damit seine Eigenschaften; noch weiter reicht unsere Erkenntnis, wenn wir sagen können, woraus der Baum besteht, nämlich aus Fasern, Wasser, Stickstoff, Kohlenstoff u. s. w. Aber die Auffindung der Teile, Eigenschaften und Elemente eines Dinges ist immer noch erst der Anfang von unserer Erkenntnis der Außenwelt.

§ 5. Das Geschehen.

Die Vergleichung der Außendinge untereinander führt uns auf den Begriff der Bewegung. Durch ihre Bewegung machen sie sich dem erwachenden Bewußtsein des Kindes bemerkbar; durch Bewegung erregen sie auch des Erwachsenen Aufmerksamkeit. Aber je mehr wir die Naturprozesse begreifen, desto größer erscheint uns das Gebiet der Bewegung. Denn nicht nur die mechanischen, chemischen und elektrischen Vorgänge, sondern auch Wärme und Gravitation sind Bewegungen. Hierin liegt ein neues kräftiges Argument für die Objektivität der Außenwelt. Denn die Oszillation der Körper, die Undulation des Wassers und der Luft setzt sich direkt in unsere Sinnesnerven fort, so daß wir die Außendinge ebenso unmittelbar wahrnehmen wie unsern Leib.

Was aber ist Bewegung? Die Mechanik antwortet: „Ortsveränderung eines Körpers"; eine Definition, die sich offenbar im Zirkel dreht, abgesehen davon, daß ein um sich selbst rotierender Punkt oder Kreis seinen Ort nicht verändert. Denn Bewegung setzt sowohl ein Bewegtes und Bewegendes, als auch die Richtung woher und wohin voraus. Sage ich also, dieser Körper bewegt sich, so ist das nur eine Abstraktion; denn nicht nur er bewegt sich, sondern auch der Körper, der ihn bewegt und den wiederum er bewegt; und da dasselbe von immer mehr Körpern nach rückwärts und vorwärts, nach oben und unten gilt, so ist mit der Behauptung, daß dieser oder jener Körper sich bewege, die Bewegung aller Körper zugleich mit ausgesagt. Von einem Orte aber und von Ortsveränderung zu reden ist deshalb ungenau, weil diese Bezeichnung stets nur ganz relativ sein kann. Da

nun ferner jede Bewegung respektiv (beziehentlich) ist, bewegen sich alle Körper, selbst die scheinbar ruhenden, und nur einige Bewegungen werden von unseren Sinnen appercipiert (aufgefaßt), andere nicht. So sind also nicht nur Stoß und Schlag, sondern auch Druck, Adhäsion, Kohäsion und Assimilation Arten derselben Bewegung, welche Gravitation heißt. Aber diese Bewegungen sind nicht etwa nur scheinbar, sie sind nicht nur Prädikate, die den Dingen zukommen, wenn ein Beobachter da ist, ihre Abstände und die Geschwindigkeit ihrer Entfernung von anderen Dingen zu messen. Nicht nur Raum und Zeit genügen, wie die Mechanik meint, zur Erklärung der Bewegung. Denn diese ist das Resultat von Veränderungen der Dinge, resp. ist die Veränderung der Dinge selbst. Nehmen wir einige Beispiele. Ein Schwamm, ins Wasser geworfen, sinkt, d. h. er bewegt sich nach unten, d. h. dem Mittelpunkt der Erde zu. Er durchmißt einen bestimmten Raum in einer bestimmten Zeit — warum? Weil, sagt die Physik, das spezifische Gewicht des Schwammes größer ist als das ihn umgebende Wasser. Aber woher das? Weil, müssen wir antworten, im Schwamm eine größere Kraft vorhanden ist, als in den umgebenden Wasserteilchen, deren Kohäsion und Adhäsion durch den größeren Druck überwunden wird. — Ein von uns geworfener Stein bewegt sich so lange aufwärts, als die Summe der aus Wurf, Masse und Geschwindigkeit resultierenden Kraft größer ist als die auf ihn wirkende Anziehungskraft der Erde. — Raum und Zeit, Bewegung und Stoff sind also nur Korrelata, welche bei näherer Betrachtung sich als verschiedene Formen der Kraft herausstellen. Dies beweisen die bekannten Eigenschaften der Körper. Undurchdringlich heißt ein Körper, weil in demselben Raum, welchen er einnimmt, nicht zugleich ein anderer sein kann; d. h. weil jener diesen verdrängt. Und doch ist auch der undurchdringlichste Körper vermöge seiner Porosität zugänglich und teilbar. Aber seine Teilbarkeit richtet sich nach der Kohäsionskraft seiner Teile,

welche wieder von ihrer Lagerung und ihrer Wärme abhängt. So werden wir immer wieder auf eine Kraft als die Ursache dieser Veränderungen zurückgeführt; und selbst die Trägheit und Elastizität, vermöge deren die Körper in ihrem Zustand beharren resp. dahin zurückstreben, ist nur eine Kraftäußerung. Denn kein ruhender Körper kommt durch sich selbst in Bewegung, kein bewegter durch sich selbst zur Ruhe. Sondern nur wenn zwei oder mehr Kräfte einander aufheben oder die Wage halten, befindet er sich im Gleichgewicht; sonst bewegt er sich in der Diagonale des Kräfteparallelogramms, und zwar mit einer Kraft, welche dem Produkt aus seiner Masse und Geschwindigkeit entspricht.

Nach Analogie mit unserm Leibe schreiben wir den Außendingen daher Kräfte zu, welche sie bewegen, d. h. ihren Stoff in verschiedene Lagen nach- und nebeneinander bringen. Raum, Zeit und Bewegung sind die erkennbaren Aeußerungen der Kraft, die wir selbst durch Muskelspannung empfinden, mögen wir uns aktiv oder passiv bethätigen; demgemäß betrachten wir jede Lage eines Dinges in Raum und Zeit als seine Kraftäußerung, resp. Wechselwirkung mit anderen Dingen.

Nun aber könnte jemand mit Kant einwenden, Raum und Zeit sind nur subjektive Anschauungen a priori, folglich auch die Bewegung. Nun haben wir oben (S. 19) zugegeben, daß unser ganzes Wissen aus Vorstellungen besteht; daher ist auch für uns Raum und Zeit zunächst subjektive Vorstellung. Denn ob ich mir Cäsars Tod vor oder nach demjenigen Ciceros vorstelle, ändert an der Sache selbst nichts; und die in der Entfernung konvergierenden Bahngleise bleiben doch in Wirklichkeit parallel. Mag unsere Raumanschauung psychologisch entstehen, wie sie wolle — dies zu untersuchen gehört nicht hierher —, jedenfalls ist sie apriorisch, d. h. angeboren, wenn auch nur in schwachen Andeutungen, deren Ausführung erst gelernt werden muß. — Aber dabei dürfen wir nicht stehen bleiben. Gerade wie die Sinneswahr-

nehmungen uns auf Eigenschaften, d. h. objektive Zustände der Dinge selbst führten, so müssen Raum und Zeit Verhältnisse auch der Außenwelt sein. Und zwar haben wir eine dreifache Bedeutung von Raum und Zeit zu unterscheiden. Zunächst sind es subjektive Anschauungen, welche sich (psychologisch) als Raumsinn und Zeitgefühl bethätigen. Sodann bezeichnen wir sie als Begriffe von Raum und Zeit, d. h. subjektiv-objektive Abstraktionen von thatsächlichen Verhältnissen. So sind Tage, Monate und Jahre, Meilen, Kilometer und Hohlmaße gewisse, von Naturverhältnissen abstrahierte Begriffe, welche uns allmählich in Fleisch und Blut übergehen, so daß wir einen ganz bestimmten Raum mit dem Begriff z. B. einer Meile verbinden. Endlich aber sind Raum und Zeit auch objektive Verhältnisse der Dinge selbst. Tag und Nacht, Sommer und Winter beruhen auf objektiven räumlichen Veränderungen der Gestirne. Diese wieder auf Veränderungen in der Wechselwirkung der Dinge selbst; diese endlich auf einer Zu- oder Abnahme ihrer Kraft. Dies läßt sich leicht an dem Galileischen Fallgesetz darthun. Denn wenn ein Körper (im luftleeren Raum) in der ersten Sekunde durch 4,905 m fällt, in zwei Sekunden aber durch den vierfachen, in drei durch den neunfachen Raum, so beruht das doch auf einer steten Verstärkung seiner Energie. So erhält ein Steinchen, welches z. B. 300 m tief fällt, bei einer Geschwindigkeit von etwa 75 m in der Sekunde die zerschmetternde Kraft einer Kanonenkugel.

Diese Kraftäußerung der Dinge, welche sich als Raum, Zeit und Bewegung darstellt, legt uns aber wieder neue Rätsel vor. Wenn die Eigenschaften der Dinge Thätigkeiten, resp. Wechselwirkungen sind; wenn Bewegung als Korrelata Raum und Zeit hat, alle drei aber auch nur die Aeußerung von Kräften sind — wie haben wir uns die Wirksamkeit dieser Kräfte zu denken? Fordert nicht die Vernunft für die Bewegung ein Bewegtes, für den leeren Raum ein Volles, für die Eigenschaften eine Substanz, für die Kräfte einen Stoff?

In der That sind schon die frühesten Philosophen, die ionischen Hylozoisten, bemüht gewesen, den einen, allen Dingen zu Grunde liegenden Urstoff zu finden, als welchen sie bald das Wasser oder das Feuer, bald die Luft oder die alten vier Elemente bezeichneten. Während aber dann die Eleaten das reine Sein als Prinzip aufstellten, führten die Atomiker alles auf die Verbindung und Trennung zahlloser qualitativ gleicher und nur quantitativ verschiedener Körperchen zurück. Freilich kamen auch sie nicht über den Dualismus (des Vollen und Leeren, Gröberen und Feineren) hinaus, daher Anaxagoras, und im Anschluß an ihn Plato und Aristoteles, direkt dualistisch Materie und Geist zugleich annahmen. In dieser Richtung hat sich die Philosophie mit wenigen Ausnahmen bis zum 15. Jahrhundert bewegt, bis die Naturphilosophen der Renaissance — Telesius, Giordano Bruno u. a. — die Einheit von Kraft und Stoff behaupteten. In genialer Weise versuchte dies Problem Leibniz zu lösen, da ihm weder Cartesius' Gegensatz von Ausdehnung und Denken noch Spinozas pantheistischer Monismus genügte; er statuierte unendlich viele Monaden, d. h. beseelte Substanzatome, welche aus der Zentralmonade (Gott) effulgurieren (ausstrahlen). Indessen hat die Naturwissenschaft, durch zahlreiche Experimente belehrt, den mechanischen Stoff immer mehr von der Dynamik (Kraftlehre) durchdrungen. An Stelle der antiken Materie, welche etwas Starres, Totes, Unbestimmtes war, hat sie die etwa 63 Elemente verschiedener Atomigkeit gesetzt; die Atome selbst sind die kleinsten Teile der Materie, d. h. des durch Anziehungskraft Bewegend-Bewegten. — Aber freilich widerspricht der Begriff des Atoms dem der Materie. Denn während diese dem Tastsinn durch „Trägheit" handgreiflich werden soll, sind die Atome ungreifbar, unteilbar, also auch unwahrnehmbar; und wie kann aus unteilbaren, also nicht ausgedehnten Atomen, die körperliche Materie hervorgehen? Ferner wie soll aus unveränderlichen, qualitätslosen Atomen die bunte Mannigfaltigkeit der Dinge werden? Haben aber die Atome, wie

nicht anders denkbar, Eigenschaften, so sind sie nicht unveränderlich, sondern treten in Wechselwirkung miteinander; so liegen ihnen Kräfte zu Grunde, aus denen erst die Ausdehnung, der Stoff resultiert.

Vor allem muß man aber bedenken, daß Kraft und Stoff Korrelata sind. Denn wir bezeichnen die Dinge bald als Stoff, bald als Kraft, je nachdem wir sie ruhend sehen oder bewegt. Der auf seiner Stelle ruhig liegende Stein erscheint als kraftloser Stoff; herabstürzend entwickelt er eine furchtbare Kraft. Und doch, weil diese auch zu seinem Stoffe im Verhältnis steht, setzt sie ihn wieder voraus. An der Lokomotive z. B. kann man das Wechselverhältnis von Stoff und Kraft deutlich verfolgen. Der Verbrennungsprozeß der Kohle pflanzt sich auf das Wasser fort und verwandelt dies in Dampf, der nun den Kolben bewegt, da seine Expansivkraft nicht anderswohin entweichen kann. Woher aber ist die Kraft, welche Tausende von Centnern bewegt, gekommen? Offenbar lag sie latent, als „Spannkraft" in der Kohle und ward eben durch den Verbrennungsprozeß zur „lebendigen Kraft". Die Erhaltung des Stoffes wie der Kraft ist durch viele Experimente bewiesen. Gerade so wie kein Teilchen der Materie absolut vernichtet, sondern nur immer in andere Aequivalente verwandelt wird, so ist der Verlust an Spannkraft stets dem Gewinn an lebendiger Kraft proportional. Ja, beide, Stoff und Kraft, gehen fortwährend ineinander über und setzen einander so sehr voraus, daß die Kraft nur am Stoffe, der Stoff nur durch Kraftäußerung wahrnehmbar wird. Trotzdem befriedigt es den Verstand mehr, alles auf Kräfte, als auf den Stoff zurückzuführen. Denn bei näherer Betrachtung der Dinge zerlegen wir sie in Substanz und Eigenschaften, jene als die gleichmäßige ruhige Basis dieser betrachtend. Bald aber drängt sich uns die Erkenntnis auf, daß die Substanz ohne die Eigenschaften nichts ist. Die Eigenschaften aber haben wir schon S. 21 als Thätigkeiten erkannt. Aber mögen wir die Analyse immer weiter treiben, vom Ding auf den Stoff, auf die Elemente, Atome, Punkte

und Kräfte zurückgehen und alles in lebendiges Wechselwirken auflösen — es bleibt immer noch ein Rest, der unserer Analyse zu trotzen scheint, obgleich wir uns bewußt sind, daß wir von Stoff eigentlich gar nicht sprechen sollten. Dies kommt daher, weil wir unfähig sind, die Eigenschaften ohne das Ding, die Vielheit ohne die Einheit, die Prädikate ohne ein Subjekt zu denken — mit einem Wort, die Substanzialität ist eine Kategorie unseres Denkens.

So existiert also der Stoff eigentlich gar nicht? Allerdings, wenn man darunter die tote, starre, macht- und formlose Materie versteht. Denn alle Eigenschaften der Körper — Ausdehnung, Figur, Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit, Trägheit, Ausdehnbarkeit, Elastizität, Teilbarkeit, Schwere — sind nur Aeußerungen der ihnen innewohnenden Kraft. Damit sind zugleich folgende Fragen beantwortet: Was erfüllt denn nun den Raum, Stoff oder Kraft? Wie können beide, Bewegtes und Ruhendes, überhaupt verbunden sein? Wie vermag Immaterielles auf Materielles einzuwirken, resp. es hervorzubringen? — Beide, Stoff und Kraft, sind eben eins und dasselbe; sie setzen die Bewegung voraus, diese wieder Raum, Zeit und Zahl; diese wieder ein Substrat.

Soviel jedenfalls haben wir als unzweifelhaft erkannt: Es existiert eine objektive Wirklichkeit, ein unzerstörbares, allen Einzeldingen zu Grunde liegendes Sein, oder besser Geschehen. Dies stellt sich als ein ewiger Prozeß von Entstehen und Vergehen, Bewegung und Ruhe, Konzentration und Auflösung dar. Ueberall zeigen sich Uebergänge aus zusammenhangsloser Gleichartigkeit in zusammenhängende Ungleichartigkeit, aus unbestimmter Eingestaltigkeit in organische Form — und umgekehrt. Die Gesamtsumme des Stoffes resp. der Kraft des Ganzen bleibt dieselbe. Zur Erklärung seiner Prozesse nehmen wir Atome an, die wir aber nicht als starre Stoffklümpchen, sondern als Kraftzentra von unendlich kleiner Ausdehnung, von bestimmter Qualität und Wirksamkeit denken. In stetiger Wechsel-

wirkung unter sich, konstituieren sie Stoff, Bewegung, Raum und Zeit.

§ 6. Die Weltordnung.

Schon die Naturwissenschaft spricht von Gesetzen, die Gesetzmäßigkeit des Geschehens immer mehr aufzuweisen scheint ihr der höchste Triumph. Mit Recht, wenn auch in etwas anderem Sinne, als ihre meist materialistischen Vertreter meinen. Denn durch den Nachweis der Naturgesetze wollen sie den Glauben an einen Gott, ja an eine zwecksetzende Vernunft, diese, wie Häckel sagt, niedere dualistische Vorstellungsweise, völlig beseitigen. Aber die Naturwissenschaft spottet ihrer selbst und weiß nicht, wie. Denn nachdem sie den selbstbewußten persönlichen Gott und die absolute Vernunft der Philosophen verfemt hat, legt sie der „Natur“ Prädikate bei, die entweder bloße Phrasen sind oder diese zu einem denkenden, fühlenden und wollenden Wesen machen.

Bei näherer Betrachtung nun hat das Wort Gesetz einen vierfachen Sinn; es bezeichnet eine Eigenschaft, Ursache, Thatsache oder Kraft. Daß Eisen im Sauerstoff oxydiert, ist seine Eigenschaft; dafür, daß sich Körper ausdehnen, ist Wärme die Ursache; Thatsache ist, daß sich die Erde um die Sonne dreht, und das Newtonische Gravitationsgesetz bezeichnet eine Kraft. Offenbar aber gruppieren sich diese vier Bedeutungen wieder so, daß Eigenschaft und Thatsache die Frage nach dem Wie?, Ursache und Kraft die nach dem Woher? beantworten. Mit Beantwortung der zweiten Frage erhebt sich der Physiker offenbar zur Metaphysik. Denn der Physiker weiß nichts von den Kräften; ihm bedeutet „Naturkraft“ nur die letzte, keineswegs immer bekannte Ursache, auf welche eine Naturerscheinung zurückgeführt werden kann; er spricht von Licht und Wärme, von Magnetismus und Elektrizität als Naturkräften, ohne sie zu kennen. Ihm ist Naturgesetz der einfache Ausdruck füt die allgemeinen Bedingungen, unter welchen eine Naturerscheinung erfahrungsmäßig erfolgen muß. Gesetz bedeutet

also für ihn nicht Vorschrift, Schema oder dergl., sondern nur die Erfahrungsthatsache gleichmäßigen Geschehens.

Nun aber führt uns die exakte Erfahrung, selbst wenn sie nur induktiv sein will, auf die Idee der Welt als Kosmos, d. h. eines einheitlichen, wohlgeordneten Ganzen. Denn jede empirische Beobachtung geht darauf aus, das Einzelne dem Allgemeinen, das Allgemeine dem Allgemeinsten unterzuordnen. Die Allgemeinheit und Notwendigkeit des Experiments wird auch von der Naturwissenschaft vorausgesetzt.

Ein großartiges Beispiel bietet dafür die Erhaltung unseres Sonnensystems. Denn die Wurf- und Zentrifugalkraft der Planeten und ihrer Trabanten muß so bemessen sein, daß sie der Anziehungskraft des Zentralkörpers genau das Gleichgewicht hält. Die Sonne muß ferner in dem einen gemeinsamen Brennpunkt der elliptischen Bahnen aller ihrer Planeten und Kometen, und ebenso jeder Hauptplanet in dem einen gemeinsamen Brennpunkt seiner Satellitenbahnen stehen. Sodann müssen die einzelnen Planeten in Entfernungen voneinander stehen, die jeden Zusammenstoß verhindern. Ihre Bahnen dürfen einander nicht hemmen, ihre Abstände von der Sonne dürfen die Wirkungssphäre der Sonne nicht überschreiten; die Geschwindigkeiten, Umlaufszeiten, ja die Störungen der Planetenläufe sind gerade so, wie sie sind, notwendig. Die Neigungswinkel der Erdachse, die Diluvialschicht, die oszillierende Bewegung der mechanischen, chemischen und elektrischen Kräfte, das Zusammenwirken zahlreicher Gegensätze — bei der Elektrizität, dem Magnetismus, dem Lichte, den Geschlechtern u. a. m. — zeigt eine feste und doch lebendige Ordnung, welche alle Einzelteile unter das eine Gesetz des Ganzen zwingt. (H. Ulrici, „Gott und die Natur". 3. Aufl. S. 413 f. Leipzig 1875.)

Dies ist die Idee des Kosmos, welchen unsere auf Einheit, auf das Allgemeine und Ganze gerichtete Vernunft fordert, so unvollziehbar auch für unsere Phantasie die Vorstellung des Universums sein mag. In seinem Begriffe liegt, daß es ein ewiges, unendliches, sich selbst genugsames Wechselwirken unzähliger Kraftzentra sein muß. Schon die Substanz erkannten wir oben als den Kreuzungspunkt vieler Thätigkeiten (d. h. Eigenschaften), aber die Selbstbeobachtung zeigt uns auch, daß sowohl wir selbst als die Außendinge zugleich Ursache und Wirkung sind; Thun und Leiden,

Spontaneität und Rezeptivität, Erregen und Erregtwerden, Anziehung und Abstoßung — darin beruht fortwährend die Existenz jedes Einzelwesens. Wenn zwei Erscheinungen so aufeinanderfolgen, daß diese durch jene erzeugt zu sein scheint, so heißt jenes Ursache für diese Wirkung. Freilich sind wir hierbei dem Irrtum sehr ausgesetzt, indem wir häufig die Erscheinung, welche einer anderen vorhergeht, für ihre Ursache halten und so die logische und zeitliche Aufeinanderfolge verwechseln. Ferner hat jede Ursache viele Wirkungen und umgekehrt. Sodann fehlt uns meist die Kontrolle der Uebergänge von Ursache zu Wirkung, besonders in der Außenwelt, so daß wir oft etwas für die Ursache einer Erscheinung halten, was gar nichts damit zu thun hat. So folgt der Frühling auf die Störche, der Tag auf die Nacht, Regen auf das Fallen des Barometers, und doch stehen diese Erscheinungen nicht in unmittelbarem Kausalzusammenhang. Einen solchen aber überhaupt zu leugnen, wie die Skeptiker, z. B. Hume, thun, ist nicht erlaubt, da er sowohl durch unsere Selbstwahrnehmung als auch durch Erfahrung bewiesen wird. Mag der Vorgang selbst unerklärlich sein, wir erfahren täglich, daß unser Wille die Glieder unseres Körpers bewegt; ebenso erfahren wir durch den Schmerz, daß Feuer brennt, und wo uns der Kausalnexus zunächst dunkel ist, ob z. B. das Pendel die Zeiger bewegt oder umgekehrt, klärt uns meistens die Analyse über das thatsächliche Verhältnis auf. Gewiß, der Nachweis des Kausalzusammenhanges ist uns noch nicht überall gelungen; doch setzen wir ihn so sehr bei allem Denken und Thun voraus, daß der Satz vom zureichenden Grunde für die Grundlage der Logik gilt. Einen vernünftigen Grund suchen wir für jede Naturerscheinung wie für jede menschliche Handlung. Daher verwerfen wir die Wunder, wenn darunter Aufhebung des ursächlichen Zusammenhanges verstanden wird, als unvernünftig und erklären den, der für seine Handlungen keinen Grund anzugeben weiß, für verrückt. Auf der Voraussetzung des Kausal-

nexus beruht alle Wissenschaft, alle Erziehung, alle Justiz, ja selbst alle Wirkung der Künste.

Aber die Kategorie der Kausalität genügt noch nicht zur Erklärung der Wirklichkeit. Von der mechanistischen Weltanschauung, welche alles aus dem ewigen Spiel von Wechselwirkungen ableitet, müssen wir uns zur teleologischen erheben. Diese betrachtet die Welt nicht bloß als Maschine, sondern als Organismus; nicht nur als das unabweisliche Resultat der im ganzen Universum thätigen Kräfte, sondern als eine harmonische, planmäßige Verknüpfung vieler Faktoren. Natürlich reden wir nicht von jener, im vorigen Jahrhundert unter Philosophen, Theologen und Dichtern üblichen Teleologie, welche sich bemühte, die praktische „Nutzbarkeit" aller Dinge für den Menschen zu erweisen. Diese engherzige, etwas philiströse Rechtfertigung Gottes, die schon Spinoza (Ethik I am Ende) geistreich verspottete, wird mit Recht heutzutage unterlassen. Aber, wie gewöhnlich, fällt unsere Zeit ins Extrem, wenn sie, fast an Teleophobie, d. h. Furcht vor der Zweckbetrachtung, leidend, jede Betrachtung, welche auch in der Natur Zwecke und Ziele statuiert, unwissenschaftlich, oberflächlich, veraltet und dergl. nennt, wie die Chorführer des Materialismus thun. Sie vergessen, daß wir die Notwendigkeit des Geschehens ja keineswegs leugnen, daß wir uns auf die größten Denker — Plato, Aristoteles, Cartesius, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling und Hegel — berufen können, und daß die mechanistische Theorie nur die Wirkungen und Ursachen aufzeigt, den Zusammenhang der Dinge aber, auf welchen doch jede Weltanschauung hinaus will, unerklärt lassen muß.

Ueberblicken wir kurz die Thatsachen aus der Naturwissenschaft, welche eine objektive Zweckmäßigkeit (d. h. Zielstrebigkeit) der Welt beweisen. Das Ideal aller „exakten" Forschung ist die Erkenntnis der Naturkräfte. Sieht man aber näher zu, so bringt sie es zu weiter nichts als zur Ersetzung unbekannter Verhältnisse durch detailliertere, aber ebenso unbekannte. Während die Physik z. B. das Feuer früher für ein Element erklärte, nennt sie es jetzt einen Prozeß. Verbrennung, heißt es, tritt ein, wenn infolge von Tem-

peraturerhöhung die Atome eines Körpers die Luft zersetzen, den Sauerstoff an sich ziehen und nun teils als Dampf davonfliegen, teils als Asche liegen bleiben. Aber was haben wir durch diese detaillierte Schilderung des Prozesses an Kenntnis des Feuers gewonnen? Oder die Physik nennt die allgemeine Gravitation als die letzte Ursache für den Fall des Steines, den Lauf der Kugel und den Wandel der Planeten — was heißt das? Doch offenbar nur, Körper stehen in solchem Verhältnis zu einander, daß Richtung und Geschwindigkeit ihrer Bewegung abnimmt proportional der Schwere. Wieder haben wir, ganz abgesehen von dem Zirkel, die Gravitation durch die Schwere zu deuten, nur eine detailliertere Beschreibung des Vorganges, worauf aber Bewegung, Schwere, Geschwindigkeit und Verhältnis beruhen, bleibt dahingestellt.

Die Voraussetzungen der Laplaceschen Hypothese haben wir schon S. 29 erwähnt; aber sie leidet auch an schweren Bedenken. Woher stammt überhaupt der Gasball? Woher der Anstoß zu seiner Rotation? Wie konnte sich ein fester Kern bilden, da die Gase nach dem Daltonschen Gesetze sich gerade nur auszudehnen streben? Widerspricht nicht die langsamere Achsenbewegung der dichteren Planeten Merkur, Venus, Erde, Mars der Voraussetzung? Wie konnte die zentrifugale Kraft allmählich die zentripetale überwiegen und Ringe, resp. Planeten ablösen, da jene doch nur durch diese beschleunigt wird? Woher ferner die Abweichungen der innern Planetengruppe (Merkur, Venus, Erde, Mars) von der äußern (Jupiter, Saturn, Uranus)? Woher hat Neptun eine dichtere Masse als die Sonne, wenn doch der Zentralkern der dichteste sein soll? Widerspricht nicht der Theorie auch die verschiedene Exzentrizität der Planetenbahnen, die Differenz ihrer Neigungswinkel zur Ekliptik und die „rückläufige“ Bewegung des 2. und 4. Uranusmondes? (Vgl. Ulrici, „Gott u. d. Natur“ S. 312 ff.)

Das größte Rätsel aber für die mechanistische Theorie ist die Entstehung und Erhaltung der Organismen; die sogenannte Urzeugung (Generatio aequivoca) verstößt ebenso gegen das logische Denken wie gegen alle Erfahrung. Und die Darwinsche Hypothese, welche das Vorhandensein der Organismen voraussetzt und nur die Entstehung der Arten erklären will, unterliegt auch noch vielen Bedenken. Vor allem aber weicht die organische Welt so durchaus von der anorganischen ab, daß beide durch eine Kluft geschieden scheinen. In der organischen Welt herrschen Mechanismus und Chemismus, in der organischen tritt der Reduktionsprozeß an Stelle der Oxydation. Ferner korrespondieren an den Organismen alle Teile und erfüllen durch Wechselwirken einen bestimmten Zweck. Die anorganische Natur zeigt nach Typus und Ausführung nur mathematische Formen, die organische nicht; jene entsteht durch Krystallisation, diese durch Zellenbildung; dort bleiben die Grundbestand-

teile atomistisch getrennt, hier werden sie homogen; jene beharren in Form und Mischung, diese leben in periodischer Veränderung. Der Organismus bewahrt dabei seine allgemeine Form, und zwar erhält er sich gerade durch den Austausch mit der Außenwelt nicht nur als Individuum, sondern als Gattung, indem er sich seine Organe selbst bildet; er ist sich zugleich Ursache und Wirkung, denn die Produkte seines Lebens werden zugleich die Faktoren desselben, seine Mittel zugleich Zwecke. Am höchsten offenbart der Menschenleib dieses planvolle Zusammenwirken aller Teile, welchen das Blut gerade den für sie dienlichen Stoff zu rechter Zeit, am rechten Orte, in gehöriger Menge und im richtigen chemischen Verhältnis zuführt.

Dazu kommen nun die zahlreichen Beispiele unbewußten zweckvollen Handelns in der Tierwelt, die sogen. Reflexbewegungen, der Instinkt, die unbewußte Naturheilkraft, welche den vorurteilslosen Beobachter zwingen, entweder den Tieren eine höhere Intelligenz beizulegen als den Menschen, oder das Walten einer objektiven Vernunft anzuerkennen.

Ferner lassen sich die wichtigsten teleologischen Kräfte, Empfindung und Bewußtsein, aus dem Stoffmechanismus absolut nicht erklären. Wollten aber die Gegner einwenden, das Handeln nach Zwecken ist nur eine Eigentümlichkeit der Tier- und Menschenwelt, welche dem „großen Naturmechanismus" fremd ist, so gehören die bewußten Wesen doch eben auch zur Natur, ganz abgesehen davon, daß der gefeierte Naturmechanismus durch das zweckvolle Handeln derselben gar nicht gestört wird.

Aber sollten alle diese Thatsachen noch nicht beweiskräftig für die objektive Zweckmäßigkeit der Natur erscheinen, so weisen wir darauf hin, daß der Kausalnexus die Teleologie notwendig in sich schließt. Da nämlich, wie oben S. 21 gezeigt, die Eigenschaften der Dinge nur Thätigkeiten sind, diese aber nur durch andere Dinge in Wirksamkeit gesetzt werden, so stehen alle miteinander in Wechselwirkung. Nun aber hat jede Wirkung nicht nur eine Ursache, sondern viele, diese wiederum, und so fort. So wird denn jede Erscheinung durch alle früheren und gleichzeitigen bedingt. Dies aber ist nur möglich unter Voraussetzung einer universalen Ordnung, in welcher jedes Ding seine, durch die Idee des Ganzen ihm angewiesene Stelle einnimmt. Jedes Einzelne (jedes Wesen, Ding, Atom) ist zunächst Selbstzweck, d. h. es muß und darf sich selbst erhalten, behaupten und

fördern. Da dies aber nur mit Hilfe aller anderen Einzelnen geschehen kann, so hat jedes zugleich für alle anderen als Mittel zu dienen. Dadurch wird jedes Wesen einem höhern Zweck untergeordnet. Dieser Zweck aber ist wieder nur Mittel für einen noch umfassenderen, dieser ebenso u. s. f., bis wir zum höchsten, dem Weltzweck, emporsteigen, dem gegenüber alle einzelnen nur als Mittel seiner Selbstrealisierung erscheinen. Als absoluter Zweck ergiebt sich daher die Existenz des Universums. Da dieses aber nicht, wie die naive Anschauung voraussetzen möchte, aus zahllosen Stoffen, sondern aus Kräften oder Gesetzen besteht, so stellt sich im Universum eine absolute Vernunft dar, welche alle Einzelwesen durchdringt und leitet. Das Vorhandensein der absoluten Vernunft brauchen wir nach dem Bisherigen nicht mehr zu beweisen; wir wollen nur an einige Punkte erinnern. Die Unendlichkeit des Raumes und der Zeit, die Ewigkeit der Gravitation und der Bewegung, des Stoffes und der Kraft, die Einheit der Naturgesetze und des Kosmos, die Notwendigkeit einer letzten Ursache und eines höchsten Zweckes — alle diese Erkenntnisse führen uns auf das Absolute, das wir zwar nicht vorstellen, aber auch nicht entbehren können. Es ist das Erste, denn unser Denken fordert eine letzte Ursache; das Letzte, denn jedes Ding trägt in seinem Wesen, welches nie ganz in der Einzelerscheinung aufgeht, ein über sich hinausweisendes Ideal in sich. Das Absolute ist ewig, denn weder Stoff noch Kraft, weder Raum noch Bewegung sind zerstörbar; es ist allgegenwärtig und allmächtig; denn vermöge der physischen, mathematischen, logischen und moralischen Gesetze macht es sich an allen Einzelwesen geltend. Es ist ein unendliches Sein, denn alle Atome sind von allen übrigen bedingt und fordern ein Unbedingtes, welches sie durch Ueberwindung ihrer Geschiedenheit einigt, ordnet und zentralisiert. (Vgl. meine „Hauptpunkte d. Metaphysik" § 15.)

Mögen wir dies Absolute Gott nennen oder nicht, nur unter Voraussetzung seiner Existenz hat die Welt einen Sinn

für uns, giebt es Wissenschaft und Kunst, Religion und Moral. Denn da wir Menschen einmal die Kategorien Substanz, Kausalität und Zweck bilden, da unser Geist die Ideale des Guten, Wahren und Schönen, der Welt und Gottes entwirft; da unser Gefühl ihre Macht empfindet und uns dafür thätig zu sein begeistert: so stehen wir vor der Alternative, entweder mit den Materialisten diese höchsten Güter, welche erst das Leben der Rede wert machen, für fixe Ideen, für rhetorische Kunstgriffe unseres Gehirns zu erklären, aber dann auch alles Forschen nach Wahrheit, ja das elende Leben selbst aufzugeben .... oder aber die objektive Existenz jener Vernunftideale anzunehmen und für ihre immer größere Realisierung mit Aufbietung aller unserer Kräfte zu arbeiten. Ohne diesen Idealismus, d. h. ohne den Glauben an unsere Bestimmung, dem göttlichen Weltzweck des Universums als unentbehrliches Mittel zu dienen, erscheint die Natur als erbarmungsloses Ungeheuer, welches fortwährend fühlende Wesen hervorbringt, um sie schnell zu zerstören oder langsam zu foltern; erscheint die Geschichte als eine sinnlose Farce, worin schlaue Priester und Despoten in der Zerknechtung der Menschenherden wetteifern; erscheint die Wissenschaft als ein kindisches Schattenspiel betrogener Betrüger, die ihre Zeit und ihre Kräfte im Dienst einer eitlen Sache vergeuden; erscheint endlich alle Religion und Moral, alle Erziehung und Rechtspflege als lächerliche Selbstquälerei, welche mit ernsthafter Miene sich und andere mit allerlei schweren Pflichten peinigt, während doch Selbstvergötterung, Genuß und rücksichtsloser Kampf ums Dasein, mit einem Wort Egoismus in jeder Form die einzig richtige Losung für alle sein müßte.

Da nun aber gerade die Ethik das stärkste Argument für das Vorhandensein einer göttlichen Weltordnung ist, so wird ihre Darlegung alle etwa noch vorhandenen Zweifel beseitigen.

2. Die anthropologische Voraussetzung der Ethik.

§ 7. Leib und Seele.

Innerhalb der sichtbaren Welt finden wir uns selbst vor als ein räumliches Ding, als Leib, welcher ebenso, wie die anderen Außendinge, den Gesetzen der Körperwelt unterworfen ist. Aber diese äußere Wahrnehmung hat, wie S. 20 gezeigt wurde, die innere als Voraussetzung, vermöge deren wir uns als ein zwar unsichtbares, aber darum nicht weniger gewiß existierendes Ich erfassen. Den Thatsachen der Natur ordnen sich die Thatsachen unseres Bewußtseins zur Seite. Welches aber ist das Verhältnis von Leib und Seele? Sind sie, wie seit Cartesius der Spiritualismus meint, völlig verschieden oder, wie der Materialismus alter und neuer Zeit lehrt, dasselbe? Beide Ansichten sind unhaltbar. Weder der Leib noch der Geist ist ausschließlich das wahre Wesen des Menschen, sondern beide sind nur die Subjekte verschiedener Erscheinungsweisen desselben Individuums. Beide, Leib und Seele, sind zunächst Vorstellung (S. 19). Aber während jener mit den Außendingen die Eigenschaften teilt: Undurchdringlichkeit, Lage, Größe; Gestalt, Schwere und Bewegung, sowie Farbe, Wärme und dergl. — fällt das Bewußtsein nicht unter die mechanischen, chemischen und elektrischen Gesetze. Die durch Nervenreiz bewirkte Bewegung der Gehirnmoleküle erzeugt nicht, wie überall in der Außenwelt, Wärme, sondern Vorstellungen. Diese sind nicht Sekretionen (Ausscheidungen), wie sie sich in den leiblichen Organen finden, sondern Affektionen (Reizungen) der Seele. Sie allein hat die Fähigkeit, nicht nur überhaupt zu unterscheiden, sondern sogar sich in sich selbst zu unterscheiden und alle ihre Empfindungen, Vorstellungen und Triebe untereinander und von sich selbst zu sondern. Nun haben wir früher den Stoff als ein System von zahllosen Atomen oder Realen, d. h. Kraftzentren erkannt, welche je nach den verschiedenen, sich in ihnen kreuzen=

den Kräften eine andere Stelle im Naturganzen einnehmen. Da nun aber keinem Stoffatom jene Grundkraft der Seele (die Selbstunterscheidung) zukommt, so muß diese etwas von der Leiblichkeit Verschiedenes sein. Auch ist durch physiologische und pathologische Untersuchungen festgestellt, daß die Seele weder mit dem ganzen Gehirn, noch mit irgend einem Teile desselben identisch sein kann. Vor allem spricht dagegen die Einheit des Bewußtseins, welches alle unsere Vorstellungen, Reize und Willensakte stetig begleitet.

Wie aber haben wir uns die Seele zu denken? Die Antwort auf diese Frage schöpfen wir aus unseren früheren Betrachtungen über Stoff und Kraft, Kausalität und Teleologie. Schon das einfache Atom, sahen wir, wird durch seine Stellung innerhalb der Weltordnung, also seine Idee, bestimmt. Mehrere Atome sodann gruppieren sich in den Krystallen zu bestimmten Gebilden, deren Schema sie zentriert und zu zweckmäßigen Bewegungen zwingt. In noch höherem Grade findet sich solche zentrierende Kraft bei den Organismen: bei den Pflanzen bethätigt sie sich schon durch Empfindung, Vorstellung und Begehren, ja durch eine Art von Selbstbewußtsein. Alle diese Wesen bestehen aus verschiedenen Kraftzentren, die als Stoff erscheinen; alle sind, je nach der Stufe ihrer Entwickelung, zentralisiert. Die höchste Zentralisation verschiedener Kräfte ist die menschliche Seele. Das menschliche Individuum ist nun vom ersten Moment seiner Erzeugung ein Organismus; wenn es geboren wird, tritt zugleich Leib und Seele ans Licht der Welt. Beide entwickeln sich in-, mit- und durcheinander, aber das Selbstbewußtsein langsamer als der Leib und seinen eigenen Gesetzen folgend. Denn zunächst ist es im Gehirn und den Nerven verkörpert und ihm liegt ob, allmählich den ganzen Leib zu seinem Organ und Symbol zu machen. Dies ist der sittliche Prozeß, der natürlich illusorisch würde, wollte die Seele die Gesetze des körperlichen Lebens ignorieren. Ihre Macht über den Leib beruht vielmehr auf der weisen Benutzung der Natürlichkeit.

§ 8. Das Wesen des Willens.

Da nun, wie wir in § 6 und 7 sahen, jedes Ding ein Zentralsystem (Organismus) von vielen Kräften ist, die natürlich einander kreuzen und teils fördern, teils hemmen; da ferner jedes Einzelding mit allen übrigen in Wechselwirkung steht, so kann es in keinem Moment die ganze Summe seiner Kräfte in Thätigkeit setzen, sondern stets sind mehr oder weniger von ihnen gebunden. Niemals entspricht daher irgend eine Erscheinung dem Wesen eines Dinges ganz, sondern dies lebt sich erst in der Fülle aller seiner Momente und in allen Exemplaren seiner Gattung aus. Was z. B. Cäsar war, können wir nicht erkennen, wenn wir ihn in irgend einem Zeitpunkt seines Lebens betrachten, selbst wenn dies der Gipfel seiner Laufbahn wäre, sondern nur wenn wir seine ganze äußere und innere Entwickelung überblicken und alle Faktoren seiner Sphäre — Familie, Freunde und Feinde, Nationalität und Zeitalter, fördernde und hemmende Umstände — mit in Rechnung ziehen. Denn jeder Zustand jedes Einzelwesens ist ja das Resultat aller Wechselwirkungen, welche sowohl bisher im Universum stattgefunden haben, als auch in diesem Augenblick darin stattfinden. In diesem Sinne ist jedes Kraftzentrum ein Mikrokosmos.

Das Grundwesen jedes Dinges besteht also in Thätigkeit, welche sich als Aktion und Reaktion darstellt. Da es nun aber durch alle übrigen Dinge beeinflußt, bez. gehemmt wird, befinden sich seine Kräfte immer in Spannung. In jedem Moment hat es das Streben, aus diesem Zustande in einen andern, bessern, überzugehen, der ihm eine größere Kraftentfaltung gestattet. Diese Tendenz nennen wir Trieb. Er äußert sich durch eine gewisse Unruhe. In diesem Sinne kann man Gravitation und Elektrizität, chemische Affinität, Licht und Wärme als Triebe bezeichnen. Denn es sind erregende Kräfte, welche entweder direkt Bewegung oder wenigstens die Tendenz dazu hervorrufen. Der Grundtrieb

aller Wesen, der unorganischen wie der organischen, ist der Selbsterhaltungstrieb, d. h. das Streben, sich gegenüber den zahllosen Einwirkungen von außen zu behaupten, welche sich nicht nur negativ als Abwehr der Zerstörung, sondern auch positiv als Selbstbehauptung, -bejahung, -setzung darstellt.

Doch springt bei näherer Betrachtung bald zwischen den anorganischen und organischen Wesen ein Unterschied ins Auge. Während jene, wie oben gezeigt, nur dem Kausalmechanismus gehorchen, folgen diese ihrer immentanen Zweckmäßigkeit. Daher äußert sich der Trieb bei den Organismen als Bedürfnis, d. h. als Unzufriedenheit, die nicht eher aufhört (befriedigt ist), als bis das zur Selbsterhaltung des Organismus Notwendige gefunden ist. Während also die anorganischen Dinge nur passiv und durch den Zusammenhang des Ganzen bedingt sind, kommt den organischen Spontaneität und Selbstbedingtheit zu; während bei jenen nur insofern von Zweckmäßigkeit die Rede sein kann, als sie im Rahmen der göttlichen Weltordnung sich bewegen müssen, erhalten sich diese, trotz alles Stoffwechsels, sowohl als Individuen wie als Gattung; sie gebrauchen ihre Organe nicht nur, sondern bilden sie fortwährend selbst und beschaffen sich durch eigene Zweckmäßigkeit das, was ihre Triebe befriedigt. Je unabhängiger, spontaner und vollkommener ein Organismus die Mittel zur Befriedigung seiner Bedürfnisse ergreift und verwendet, desto höher steht er in der Stufenleiter der Wesen.

Der Selbsterhaltung dienen alle Triebe auch des Menschen. Nicht nur die mittelbar auf die Ernährung und Sicherung des Daseins gehen — also die Triebe nach Nahrung und Schlaf, nach Luft, Licht, Wärme, Bewegung und Ruhe —, sondern auch die intellektuellen und psychischen Triebe, welche auf die Bethätigung unseres Denkens, Fühlens und Wollens, auf Macht, Ehre, Besitz u. dgl. zielen. Dahin gehört ferner der Trieb, zu sehen, zu hören u. dgl., der Trieb nach Abwechselung und Regelmäßigkeit, nach Wieder-

holung der durch Uebung gewonnenen Fertigkeiten u. s. f. Die Befriedigung jedes Triebes bringt uns Menschen eine Lustempfindung, offenbar um uns zur Beschaffung jener Bedürfnisse zu reizen. Denn da wir Menschen durch unser Denken und unsere Phantasie auch für rein geistige Güter, wie Kunst und Wissenschaft, Macht und Ehre, interessiert werden, so würden viele die physischen Triebe völlig vernachlässigen, wäre nicht damit Lust verbunden. Dies gilt insbesondere vom Geschlechtstrieb.

Die Geschlechtsliebe, welche das Individuum in den Dienst der Gattung zwingt, ist es denn auch, welche ihn über sich emporhebt. Denn da die Selbsterhaltung jedes Einzelwesens Recht und Pflicht ist, so hat die Selbstliebe zunächst hohe Berechtigung. Wir dürfen und sollen an uns selbst denken, uns selbst achten, behaupten, bethätigen. Denn jeder von uns ist einzig in seiner Art und unentbehrlich für die Harmonie des Ganzen. Damit aber die Selbstliebe nicht zur Selbstsucht werde, welche sich allein genießen und geltend zu machen sucht, sind uns die sozialen Triebe gegeben, welche sich als Bedürfnis nach Geselligkeit, Freundschaft und Liebe äußern. Daß die Liebe — zu den Eltern, Kindern, Geschwistern, Verwandten und zu den Menschen überhaupt — ein Bedürfnis der menschlichen Natur ist, beweist die Sehnsucht, die auch den größten Egoisten darnach anwandelt. Sie ist es von dem höhern Gesichtspunkt insofern, als der Mensch des Menschen bedarf, und sich daher der Egoismus selbst am meisten schädigt.

In welchem Verhältnis aber steht nun zum Triebleben der Wille? Gewöhnlich definiert man das Wollen als bewußtes Begehren; aber mit Unrecht. Denn erstens begehren wir manches, ohne es doch zu wollen. Sodann ist auch schon mit dem Begehren Bewußtsein verbunden, nämlich das des Objektes, auf welches sich der Trieb unbewußt richtet. Während also z. B. der Nahrungstrieb sich ganz im allgemeinen als Hunger, d. h. als Bedürfnis nach Speise überhaupt äußert, geht die Begierde auf diese oder jene

bestimmte Speise. Offenbar liegen darin drei Momente: Erstens das Gefühl der Unlust, welche aus der Hemmung unseres vegetabilischen Lebens entspringt; zweitens der Drang, diese unangenehme Spannung aufzuheben; und drittens die Vorstellung einer Lustempfindung, welche die Aufhebung der Spannung mit sich führen wird. Je nach seiner Stärke heißt das Begehren: Sehnsucht oder Neigung, Begierde oder Leidenschaft. Es kann sogar so stark werden, daß es uns wie ein blinder Trieb mit sich fortreißt, wenn ihm nicht der Wille Widerstand leistet.

Hieraus ergiebt sich der Unterschied des Wollens vom Trieb und vom Begehren. Mit beiden Begriffen gemeinsam hat der Wille die Tendenz zum Handeln, mit der Begierde gemein das Bewußtsein vom Ziele. Ihm eigentümlich aber ist das Erwägen und Wählen zwischen verschiedenen Motiven, welches offenbar Sache des Verstandes, des Selbstbewußtseins, ist. Freilich darf Wille und Verstand darum nicht identifiziert werden, wie Spinoza, Kant und Hegel thun.

So sagt Spinoza („Von Gott, dem Menschen und seinem Glück" S. 76 ed. v. Kirchmann), man könne nichts wollen, wovon das wollende Vermögen nicht die Vorstellung habe, denn der Wille sei nur ein Modus des Denkens, nur eine Vorstellung dieses oder jenes zu wollen, daher sieht er sich auch in der Lehre von den Affekten genötigt, das Wollen als Streben (Conatus) wieder einzuführen. Und Kant (W. W. VIII, S. 112 Anm.) definiert das Begehrungsvermögen als das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. Ebenso behauptet Hegel (W. W. VIII, S. 33. 35), Denken und Wille seien keine verschiedenen Vermögen, sondern der Wille nur eine besondere Weise des Denkens, denkende Intelligenz; nur setze das Denken das Seiende in Gewußtes um, das Wollen aber Gewußtes in Seiendes.

Hiergegen spricht, daß wir keineswegs immer das thun, was wir als das Beste erkennen, und daß nicht einmal Einsicht und Wollen in denselben Moment zusammenfallen. Das Wägen, Wählen und Entschließen ist eben ein Akt des Verstandes, nicht des Wollens. Ferner müßte das bloße

Wissen des Sittengesetzes schon ein sittliches Leben herbeiführen, und der größte Kenner der Moral wäre zugleich der beste Mensch. Aber das Gegenteil beweist der Widerspruch zwischen ihren Worten und Werken bei so vielen Predigern. Unter den Philosophen ist Schopenhauer ein klassisches Beispiel. Mitleid erscheint ihm als die Quelle aller Tugend — aber wie wenig bewies er davon gegen litterarische Feinde, ja gegen Mutter und Schwester! Selbstsucht ist Schlechtigkeit — aber er selbst handelte meist egoistisch! Er pries „die Verneinung des Willens zum Leben" — aber er selbst lebte wie ein Epikuräer! Er fühlte und sprach es öfters aus, welchen Gegensatz Wille und Einsicht in ihm bildeten. — Ferner müßte jede Vorstellung eines Sittengebotes uns vom Schlechten zurückhalten, aber die Erfolglosigkeit des Moralpredigens ist bekannt. Dies ist eine uralte Erfahrung, welche Ovid und Paulus klassisch ausgesprochen haben. Jener sagt: Video meliora proboque, deteriora sequor; dieser Röm. 7: „Wollen habe ich wohl, aber Vollbringen des Guten finde ich nicht!" Daher muß zur Vorstellung, zur Einsicht, noch etwas anderes hinzutreten: der Beweggrund oder das Motiv. Dies entspringt aus dem Gefühl der Lust oder Unlust. Entweder eine gegenwärtige Unlust oder die Furcht vor einer künftigen; oder die Hoffnung auf künftige Lust oder die Furcht, eine gegenwärtige zu verlieren — das sind die Motive zum Handeln (vgl. § 9).

Was ist denn aber das Wollen? Es ist, wie gezeigt, weder identisch mit dem Denken noch mit dem Gefühl. Denn der Gesättigte hat ebenso den Gedanken des Essens wie der Hungrige; und das Wollen geht der Lust voraus und erlischt mit ihr. Es ist nicht identisch mit den Trieben, Strebungen und Begierden, denn gerade sie vermag es zu hemmen. Es ist vielmehr eine elementare, daher undefinierbare Kraft der Seele, in welcher sie ihre Selbstbehauptung bethätigt. Im Wollen erhebt sich die Seele kraft ihrer Spontaneität über alle ihre Triebe, Vorstellungen und Gefühle. Sie

unterscheidet sie und sich von ihnen, stellt sie sich objektiv gegenüber, erwägt und entscheidet, welchen Weg sie einschlagen soll. Wille im vollen Sinne des Wortes kommt daher nur den Menschen zu, und zwar den normalen, also nicht den Unmündigen (Kindern und Wahnsinnigen). Denn ein normaler Willensakt erfordert viele Vorbedingungen: die Seele muß Vorstellungen bilden, sie reproduzieren und zugleich festhalten können; muß sich ihnen allen mit einer gewissen Freiheit gegenüberstellen; muß die Mittel, ihre Ausführbarkeit und die Folgen erwägen; und endlich muß sie sich zu irgend einer Handlung wirklich selbst entschließen. So sehr das ganze Triebleben der Seele — sowohl die sinnlichen als die psychischen Triebe — ihre Selbstbethätigung ist, so bezeichnet doch der Wille ihren Trieb, sich selbst gegen alle Triebfedern von außen und innen geltend zu machen. Als Triebwesen strebt die Seele nach Selbstverwirklichung. Im Selbstbewußtsein wird ihr Wesen zum Willen; denn sie erfaßt sich darin selbst und bewegt sich fortan selbständig. Und doch ist das Selbstbewußtsein wieder das Werk des Willensdranges. In diesem Sinne kann man mit Schopenhauer („Welt als Wille und Vorstellung" II, 221) den Willen als „das Ding an sich" bezeichnen; doch darf man dies nicht auf alle Dinge ausdehnen. Ihr Grundwesen, ihr Ding an sich, ist Thätigkeit, wie oben (S. 39) gezeigt wurde, aber ihnen fehlt das Bewußtsein. Der Wille weiß, was er will, und kann wollen oder nicht wollen, was er weiß.

Der Wille, als Lebensgrundmacht, muß, wie die Selbstthätigkeit der Seele überhaupt, ausgebildet werden und vermag nichts, wenn er nicht die Naturgesetze des geistleiblichen Lebens befolgt. Wie er es freilich anstellt, die Vorstellungen und Werturteile intensiv zu machen und die motorischen Nerven zu bewegen, läßt sich ebensowenig erklären wie die anderen Grundprozesse: Leben, Denken und Fühlen. Jeder kennt sie eben nur aus Erfahrung. Die Seele findet in der Kindheit eine Fülle physiologischer

Bewegungen vor, welche unwillkürlich und regellos als Reflexbewegungen auftreten und diejenigen Erregungen in den Nervenzellen bezeichnen, welche später am meisten vom Willen abhängen. Allmählich behält dann die Seele den damit verbundenen Vorstellungs- und Gefühlszustand und vermag dann durch Erweckung dieses inneren Zustandes die damit verknüpft gewesenen Körperbewegungen auszulösen; die Rolle des Willens in der Hervorbringung auch der willkürlichen Bewegungen erschöpft sich also in der Reproduktion einer Vorstellung oder eines Gemütszustandes, während sich dann die Bewegung automatisch vollzieht. Wie denn umgekehrt keine Willenskraft eine Bewegung hervorruft, für welche die physiologische Disposition fehlt. Hierauf hat, außer Herbart, Joh. Müller, Lotze, Ulrici und Baumann, besonders Al. Bain hingewiesen, welcher den Willen als die direkte oder indirekte Lust an irgend einer erinnerten Bewegung und ihrem Resultat definiert.

Als Beispiel dafür, daß aus unwillkürlichen Bewegungen willkürliche werden, erinnern wir an das Fixieren, das Greifen, Sitzen, Laufen, das Speien und Riechen und dergl., welches alles erst durch viele verfehlte Versuche vom Kinde erlernt werden muß. Aber wie bei den Bewegungen, so ist es auch bei intellektuellen Vorgängen, beim Gedächtnis, bei der sinnlichen Anschauung und bei der Aufmerksamkeit: Vorstellung und Wertschätzung (Denken und Fühlen) genügen nicht zum wirksamen Wollen. Vielmehr muß die Seele innere Vorgänge, welche zuerst spontan auftreten, allmählich durch gewisse Umstände und Hilfen reproduzieren lernen. Ja, auch auf psychischem Gebiet gilt jene Regel: ohne die elementaren psychischen Anknüpfungspunkte, z. B. ohne den Sinn für Ehre, Vaterland und dergl. hilft alles Moralisieren nichts, man mag die darauf bezüglichen Vorstellungen noch so sehr verdeutlichen und die Wertschätzung des betreffenden Gutes noch so lebhaft ausmalen. Demnach ergiebt sich folgende Definition: Wollen ist die Selbstbethätigung der Seele, welche auf Grund des geist-leiblichen

Mechanismus mit der Vorstellung und Wertschätzung eines Zieles verbunden ist.

§ 9. Das Handeln.

Jede menschliche Handlung wird durch folgende vier Faktoren dargestellt: das Ziel, das Motiv, das Wollen und die Ausführung.

Das Ziel ist die Vorstellung eines Dinges oder Vorganges, welche durch irgendwelche Mittel verwirklicht werden muß. Die Ziele können äußere oder innere sein, bestimmt oder unbestimmt, einfach oder umfassend. Häufig schwebt uns die Vorstellung des Zieles ganz unklar und dunkel vor, wir handeln dann instinktiv, aus vegetativen, organischen und dergl. Trieben. Hierauf beruht die Macht des Beispiels, welche sich im Nachahmungstriebe äußert. Sind analoge physiologische oder geistige Anlagen in uns vorhanden, so ahmen wir instinktiv fremdes Handeln nach. Das Kind spielt Soldaten, weil es den Drang zur Muskelbewegung hat, der Jüngling macht poetische Versuche, denn die Liebe begeistert ihn u. s. w. Aber meist erzeugt jene Nachahmung nur schwache Kopien. — Häufiger noch befinden wir uns im Irrtum über das Ziel, bald über seinen Inhalt selbst, bald über seine Folgen, bald über unsere Kraft, bald über die Mittel zu seiner Erreichung. Wieviel unglückliche oder unsittliche Handlungen würden unterbleiben, wenn wir uns nicht in dieser Hinsicht täuschten! Vergeblich sind da die guten Lehren, die andre uns geben; denn die Erfahrung andrer nützt uns meist nichts, weil wir nicht dieselbe Entwickelung durchlaufen haben wie sie. Und die Geschichte wird zwar als Lehrmeisterin gepriesen, aber selten befolgt. Ja, wenige Menschen verstehen einander ganz, selbst wenn sie nahe verwandt oder befreundet sind, weil die Welt ihrer Gefühle, Vorstellungen und Interessen immer verschieden bleibt.

Aber selbst wenn wir eine klare Vorstellung vom Ziele haben, so werden wir es doch nicht erstreben ohne ein

Motiv oder einen Beweggrund. Dieser wurzelt lediglich im Gefühl. Auf Grund der Lust, welche uns eine Handlung verspricht, fällen wir ein Welturteil über sie. Alle Handlungen, die guten und bösen, die äußerlichen und innerlichen, haben als Motiv die Lust im weitesten Sinne. Sie allein flößt uns Interesse für einen Gegenstand ein, sei es ein sinnliches oder intellektuelles, ein religiöses, ästhetisches oder praktisches Interesse oder mehrere zugleich. Jeder hat gewiß schon an sich beobachtet, wie zäh die Wertgefühle in seinem Gemüte haften, wie sie mit der Zeit an Gewalt zunehmen und immer wiederkehren, wenn wir sie längst verscheucht glauben.

Was aber ist denn eigentlich Lust? Schon Spinoza hat sie treffend als „die Steigerung der Macht zu handeln“ definiert. In der That verbindet sich, wie wir aus Erfahrung wissen, mit jeder Lust das Bewußtsein von der Erhöhung des Lebens, von Steigerung der Kraft. Diese beruht physiologisch auf der vermehrten Blutzufuhr, welche nach dem an der Lust meistbeteiligten Organe stattfindet und wodurch der ganze Nerventonus erhöht wird. Dies läßt sich bei den verschiedenen Ursachen der Lust — denn nur nach den Ursachen, nach ihrer Dauer und Stärke ist die Lust verschieden — kontrollieren. Aus dem Körper entspringt die sinnliche Lust, d. h. die Freude an Essen, Trinken, Schlafen, an Bewegung und Ruhe, Licht, Luft und Wärme, am Sehen, Hören, Riechen und am Geschlechtstriebe. Wenn auch die Lust nicht im Körper, sondern in der Seele empfunden wird, so sind doch alle sinnlichen Empfindungen eine Bethätigung, sei es Spannung oder Abspannung der Muskeln, sei es eine Bewegung oder Beruhigung der Nervenmoleküle. Mit der Lust aus dem Wissen und Können, aus Besitz, Macht und Ehre, aus dem Beifall der Eltern, Lehrer, Vorgesetzten (aller Auktoritäten), ja auch mit der Lust, welche aus der Liebe und Sittlichkeit entspringt, ist es ebenso. Immer fühlen wir uns in gehobener Stimmung, weil wir uns bethätigen

können und dadurch oft Kräfte frei werden, deren Vorhandensein oder Maß wir gar nicht kannten. So läßt z. B. Chorgesang die Soldaten länger marschieren; denn die Bethätigung der Stimmorgane, welche sonst wenig angestrengt und daher kräftig sind, erfreut, der Inhalt und die Melodie der Lieder erhebt das Gemüt. — Freilich die Anspannung der Kraft zieht gewöhnlich Abspannung als Reaktion nach sich, auf große Nervenerregung folgt Niedergeschlagenheit der Stimmung; nichts verbraucht so viel Kraft als starke Freude. Daher die Gefahr der Ueberreizung und die Beobachtung, daß auf Lust oft Schmerz, auf religiöse, künstlerische, patriotische Begeisterung oft große Depression folgt. Maßhalten muß man deshalb auch mit idealen Lustempfindungen. — Die Unlustgefühle dagegen werden deshalb so verabscheut und gemieden, weil sie in der That eine Hemmung, Störung und Beeinträchtigung unsrer Kraft sind. Daher das Streben, den Schmerz zu beseitigen, und die Reaktion des Organismus dagegen, solange er noch irgend Kraft dazu hat. Durch Schreien und Seufzen, Zucken und Stoßen, durch Schelten und dergl. reagiert der Naturmensch gegen leibliche und psychische Unlust. Aber auch der Gebildete fühlt sich dadurch im Denken, Fühlen und Wollen deprimiert. Da sich nun die Seele dasjenige, was ihr Unlust bringt, ebenso merkt wie die Ursachen der Lust, wird sie jene Handlungen, Gegenstände und Zustände ebenso ängstlich fliehen, als diese aufsuchen. So werden also Lust und Unlust zu den stärksten Beweggründen.

Nicht zu billigen ist es daher, wenn Kant, aus Abneigung gegen die eudämonistische Weltanschauung seiner Zeit, forderte, man solle nur aus Achtung vor dem Sittengesetze, nicht aus Neigung oder Lust an der Handlung, sittlich handeln. Abgesehen davon, daß dies überhaupt psychologisch unmöglich ist, so entspringt Kants Forderung aus seiner oben (S. 42) angedeuteten Gleichsetzung von Vorstellung und Gefühl. So definiert er auch die Lust fälschlich als die Vorstellung der Uebereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjektiven Bedingungen des Lebens. Und wenn er auch die „transscendentale Erklärung“ giebt, Lust sei ein Zustand des Gemüts, in welchem eine Vorstellung mit sich selbst

zusammenstimmt, als Grund, entweder diesen selbst zu erhalten oder ihr Objekt hervorzubringen —, so berücksichtigt er zwar hier richtig das Gemüt, schreibt ihm aber Vorstellungen zu. Uebrigens nimmt Kant doch selbst wieder zu der von ihm verabscheuten Lust seine Zuflucht, um das Sittengesetz zu begründen. Denn wenn er sagt, man solle so handeln, daß unser Thun zum allgemeinen Gesetz werden könne, so ist das Motiv dafür doch nur unser Interesse an dem Bestand jenes Allgemeinen. (Vergl. Kant, W. W. VIII, 30. 52. 68. IX, 224. 358.)

Der dritte Faktor bei jeder Handlung ist der Wille, über dessen Wesen wir in § 8 gehandelt haben. Wir haben da gesehen, daß er weder mit dem Denken noch mit dem Gefühl zusammenfällt, sondern eine und zwar die wichtigste Elementarkraft des Geistes ist. Er kann bisweilen zu heftig werden, meist aber ist er zu schwach. Daher muß die Zucht des Willens von frühester Kindheit beginnen. Die Erziehung entscheidet ja, wie Locke sagt, bei neun Zehnteln aller Menschen über ihr Glück oder Unglück. Diese aber muß an die natürlichen Vorbedingungen des Wollens, also an Vorstellen und Fühlen, anknüpfen und den Willen indirekt zu bilden suchen. Das erste ist, wie bei allem Thun, die Uebung; was uns zur Fertigkeit geworden ist, geht uns leicht und angenehm von statten. Je öfter wir daher wichtige Vorstellungsreihen durchlaufen, die Gefühle der Lust und Unlust reproduzieren, je öfter wir Muskeln und Nerven in Thätigkeit gesetzt haben, desto leichter gehorchen sie dem Willen. Denn bei dem innigen Zusammenhang des Leiblichen und Geistigen vollziehen sich alle willkürlichen Akte nur auf Grund der unwillkürlichen. Daher erfordert energisches Handeln einen durch Ernährung, Bewegung und Ruhe gekräftigten Leib, dem das Gehorchen leicht wird. Das beste Mittel dafür ist die Arbeit, die körperliche wie die geistige. Denn sie nimmt diese oder jene, gewöhnlich aber mehrere unsrer Kräfte in Anspruch und steigert dadurch sie und auch den Willen selbst. Die größten Männer auf allen Gebieten waren daher überaus thätig. Friedrich II. schrieb an Voltaire: „Daß ich lebe, ist nicht notwendig, wohl aber

daß ich thätig bin". Und Voltaires Motto war: „Immer an der Arbeit". Herders Wort ist bekannt: „Arbeit ist des Blutes Balsam, Arbeit ist der Tugend Quell". Wilhelms I. letztes Wort war: „Ich habe keine Zeit müde zu sein!" — Ein anderer wichtiger Faktor für die Bildung des Willens ist die Belehrung, teils durch theoretische Aufklärung über Grund und Folge unsrer Handlungen, teils die praktische Schulung durch das Beispiel. Zunächst zu Hause in der Familie. Das Daheim macht den Menschen; hier wird er zu allen sozialen Tugenden oder Lastern erzogen und zwar vom ersten Augenblick seines Daseins, und das Kind ist der Vater des Mannes. Denn wie die in die Rinde eines Bäumchens eingeschnittenen Zeichen sich immer mehr verbreitern, so verwischen sich die Kindeseindrücke nicht, sondern treten immer wieder und stärker hervor. Dazu kommt dann der Einfluß der Gesellschaft, in welcher man sich bewegt. Der Verkehr schwächt oder stärkt, verdirbt oder veredelt unser Wollen ganz unmerklich. Schon die bloße Gegenwart eines energischen, fleißigen und gediegenen Charakters erzieht uns. Selbst in den Blicken eines guten und großen Mannes liegt eine Kraft. F. A. Perthes sagt einmal: „Einem Kämpfer — und jeder Mensch ist einer! — thut es gut, fortwährend von erprobten Kämpfern umgeben zu sein. Böse Gedanken fliehen von uns, wenn das Auge auf das Bild von jemand fällt, in dessen lebendiger Gegenwart wir über sie errötet sein würden". Selbst weiche, weibliche oder mädchenhafte Naturen üben auf kräftigere eine erhebende Macht aus, wie z. B. Melanchthon auf Luther. Wieviel mehr energische Naturen, welche andre Menschen mit fast dämonischer Gewalt mit sich fortreißen auf schwindelnder Bahn zu großen Thaten. Alexander, Hannibal, Cäsar, Friedrich II. und Napoleon, sowie alle großen Entdecker sind Beispiele hierfür. Kein Prinzip ist daher schädlicher und zugleich unnatürlicher als das stoische: Nichts zu bewundern (nil admirari), welches viele junge blasierte Tröpfe eifrig zu befolgen streben. Im

Gegenteil, es giebt kein bessres Hilfsmittel für unsere eigne Charakterbildung, als sich irgend einen „Helden“ zum Ideal zu setzen. Den Themistokles ließen Miltiades' Lorbeeren nicht schlafen, und Thucydides brach vor Begeisterung in Thränen aus, als er Herodot seine Geschichte vortragen hörte. So hat sich Napoleon an Friedrich II., dieser an Cäsar, dieser an Alexander, dieser an Achilles gebildet. Dasselbe ist bei allen Künsten und Wissenschaften der Fall; wie denn die aufsteigende Reihe Klopstock, Milton, Dante, Vergil und Homer beweist. Die Thaten, Worte und Gedanken großer Menschen, ihr Thun und Leiden, ihr Streben und Irren wirken noch Jahrhunderte lang nach ihrem Tode. Am deutlichsten zeigt sich dieser Einfluß in betreff des Mutes, nicht nur des physischen, sondern des sittlichen; des Mutes, die Wahrheit zu suchen und dafür einzustehen mit Wort und Schrift, mit Leib und Leben; des Mutes, gerecht und ehrlich zu handeln, Versuchungen zu widerstehen und, auch unbelohnt, seine Pflicht zu thun. Hier sind die Märtyrer der Wissenschaft und Religion zu nennen, welche noch lange, nachdem sie von ihren kurzsichtigen, undankbaren, fanatischen Zeitgenossen verkannt und verfolgt wurden, durch ihr ideales Vorbild immer aufs neue mutige Nachfolger schaffen. Das Blut der Märtyrer, sagt Tertullian, ist der Samen der Kirche — und der Wahrheit überhaupt, fügen wir hinzu. Außer diesen großartigen Hilfsmitteln zur Bildung des Willens, welche freilich nur bei entsprechend idealer Anlage wirken werden, empfehlen sich noch folgende als praktisch. Traut man seiner eignen Willensstärke noch nicht, so stelle man sie nicht leichtsinnig auf die Probe, d. h. man suche die Versuchung nicht, gehe ihr vielmehr aus dem Wege. Ist man ohne Willen und Wissen hineingeraten, so verlasse man so schnell als möglich die verführerische Umgebung. Kommen versuchende Gedanken, Gefühle und Begierden, so beginne man entweder eine stramme physische oder geistige Arbeit, erinnere sich an willensstarke Männer, oder an die schlimmen Folgen der

That und dergl. Ferner, da jeder Mensch mehr oder weniger ein Sklave der Gewohnheit ist, gebe man dem Willen möglichst verschiedene Gelegenheiten sich zu bethätigen; hat er erst einige leichte Siege davongetragen, so können ihm schwerere zugemutet werden. Denn wie auf allen Gebieten, beim Laufen, Radeln, Reiten, Reden, Schriftstellern, so kommt auch beim sittlichen Thun sehr viel auf das Gelingen an. — Eine weitere Hilfe bietet die Aufmerksamkeit auf uns und andere, denn Malebranche leitete die meisten Schwächen der Menschen von ihrem Mangel an Aufmerksamkeit ab; und wie die unwillkürliche Aufmerksamkeit durch die Neuheit, Intensität und Assoziierung der Eindrücke geweckt wird, so muß darauf auch die willkürliche Bedacht nehmen. — Hat man bemerkt, daß das Gute oder das Gesetz nicht unmittelbar Macht genug über unsern Willen hat, so versuche man ihn durch die Erregung von Lust- oder Unlustempfindungen zu bewegen; teils indem man sich direkt physischen Schmerz zufügt oder Lob und Tadel anderer hervorruft, teils indirekt durch die Vorstellung von Freude oder Schmerz, Lohn oder Strafe. Man reproduziert dadurch leicht die Stimmung, welche dann den Willen beeinflußt. Freilich, solches auf indirekte Nötigung erfolgende Handeln ist lange nicht so wertvoll als das aus eigner, kräftiger Entschließung entsprungene. Aber da Gewohnheit, Furcht und Trägheit die meisten Fortschritte auf intellektuellem, sozialem und moralischem Gebiete hemmen, so werden die meisten Menschen nur durch die Vorstellung und das Gefühl künftiger Lust oder Unlust (wozu auch der Gedanke an Himmel und Hölle gehört) zum Handeln gebracht. Und warum übt das Interesse solche wunderbare Macht? Weil es Thätgkeit ist und Drang, irgend ein Ziel zu erreichen. Ist es uns also gelungen, jemand für etwas zu interessieren, so brauchen wir nicht erst zu hoffen, daß er handeln werde, er ist schon in Thätigkeit. Auch dauern Gefühle, weil es Zustände der Seele sind, immer länger als Vorstellungen.

Als vierten Faktor jeder Handlung hatten wir oben (S. 45) die Ausführung bezeichnet. Dies ist eine Thätigkeit des Menschen, welche das Ziel aus der Vorstellung in das Sein versetzt. Und zwar bethätigt sich der Mensch dabei nur geistig, wie bei der Meditation, oder körperlich, wie beim Aufheben einer Sache, oder endlich beides zugleich, wie bei den meisten verwickelteren Handlungen. — Den Anstoß zur Ausführung giebt zuerst bald die Vorstellung eines Zieles, bald der Beweggrund (z. B. ein Schmerz), bald das Wollen überhaupt als Thätigkeitsdrang. Aber nur wenn alle drei Elemente vorhanden sind, kommt eine Sache zur Ausführung. Sonst bleibt es beim leeren Wünschen oder höchstens beim erfolglosen Vorsatz, oder die Handlung wird abgebrochen und unvollendet gelassen. Doch kann der Beweggrund unserm Bewußtsein entschwinden, ja auch das Endziel sich ändern, das Wollen muß jedenfalls andauern. Denn da die meisten Handlungen nicht unmittelbar durch unsern Willen ausgeführt werden können, wie unsre Körperbewegungen, so brauchen wir Mittel zur Erreichung des Zweckes als Zwischenglieder. Dadurch zerlegt sich die Ausführung in mehrere Kausalreihen, worin jedes Mittel zum Zweck wird, alle diese Mittelursachen aber dienen dem Endzweck als Finalursache. In dem Augenblick, wo wir zur Ausführung uns nicht auf unsre Glieder — zum Reden, Schreiben, Heben, Stoßen und dgl. — beschränken können und also über die Grenze unsrer Leiblichkeit hinausgreifen, wird die Ausführung durch die Außenwelt, seien es Naturkräfte oder Menschen, übernommen. Fortan ist sie unsrer direkten Einwirkung entzogen, denn wir vermögen weder die Naturgesetze noch die psychologischen Gesetze zu ändern. Um so mehr haben wir daher die Ausführbarkeit und die Folgen unsrer Handlung zu überlegen, damit wir nicht etwas Unsinniges oder Unsittliches beginnen. Denn auch für die Mittel und für die Konsequenzen unseres Thuns sind wir verantwortlich.

Im vollen Sinne findet die Zurechnung, d. h. die Beziehung des Wertes oder Unwertes einer Handlung auf das handelnde Subjekt nur statt, wenn er wirklich Selbstursache der That, also frei ist. Hierauf kommen wir im nächsten Paragraphen zurück. Doch richtet sich die Verantwortlichkeit auch nach den drei ersten Elementen. Was zunächst das Ziel betrifft, so kann das Bewußtsein von seiner Ausführbarkeit und seinem (intellektuellen, sozialen, moralischen) Werte fehlen, und zwar liegt entweder Ignoranz oder Irrtum, d. h. Unwissenheit oder falsches Wissen vor; beides kann sich wiederum auf die Thatsache selbst oder auf ihre Berechtigung beziehen. Konnte der Mensch die Tragweite seiner Handlung nicht wissen, wie z. B. Oedipus, so ist er entschuldigt; will er sie aber nicht erkennen, wie z. B. Nero, so verdient er doppelte Strafe. — Der Beweggrund ferner bestimmt unsre Verantwortlichkeit. Denn war das Motiv zu einer That löblich, die Ausführung aber mangelhaft entweder wegen unsrer Unkenntnis über das Ziel oder wegen unsrer Willensschwäche oder der äußeren Hindernisse, so werden von billigen Richtern wenigstens „mildernde Umstände" anerkant werden. Denn dann liegt nur ein Kasus vor, kein dolus noch eine Schuld, d. h. es sind zwar schlechte Folgen eingetreten, aber wir haben sie weder vorhergesehen noch gewollt. Besonders braucht nicht Wille und That zusammenzufallen, wie Schopenhauer fälschlich annimmt; so haben die Verlobten die Absicht, sich zu heiraten, unterlassen es aber mit Ueberlegung aus irgendwelchen Gründen noch einige Zeit. Hat jemand etwas gewollt, ohne es auszuführen, so gilt der Wille für die That, wobei der Grad der Zurechnung darnach bemessen wird, ob man durch äußere oder innere Umstände an der Ausführung verhindert wurde: Kant geht sogar so weit, daß er den guten Willen als den einzigen Maßstab für die Moral hinstellt. Das Recht schiebt zwischen Wille und That noch den Versuch (conatus), d. h. die angefangene, aber dann unterlassene Handlung; die Moral muß auch schon das

ernste Wollen für ebenso strafbar halten wie die wirkliche Handlung. — Liegt dagegen eine That vor, ohne daß ein Wille vorhanden war, so fragt es sich, ob überhaupt nicht oder etwas andres gewollt wurde. Jenes sind die unfreiwilligen (physisch oder moralisch erzwungenen) und die unwillkürlichen Handlungen. Wo kein Wille, da auch keine Zurechnung. Hat man jedoch gewollt, aber etwas andres, war also, was geschehen ist, unbeabsichtigt und unvorsätzlich, so hängt die Zurechnung von dem Grade der Kenntnis ab, die wir haben oder hätten haben können. So wollte Judas zwar Jesum verraten, aber nicht um ihn ans Kreuz, sondern auf den Thron zu bringen. In der Beziehung unterscheidet man auch Vorsatz und Absicht; jener steht mit dem, was geschieht, in direktem, diese in indirektem Zusammenhang. So hat der Lehrer die Absicht, den Schüler zu bessern, und schlägt ihn deshalb vorsätzlich. Doch ist man auch für die Mittel verantwortlich. Der Zweck heiligt die Mittel, sagt die Jesuitenmoral, aber mit Unrecht. Wohl ist es etwas andres, wenn ich jemand an den Haaren ziehe, um ihn aus dem Wasser zu holen, als wenn ich mich an ihm rächen will. Aber immer müssen uns auch die Konsequenzen des gewählten Mittels zugerechnet werden. Ferner ist zu sagen, daß nicht jeder beliebige Zweck das Mittel heilige; sondern nur der Zweck, d. h. das höchste Gut. Und jener Satz, welcher in thesi richtig ist, bietet in praxi große Schwierigkeiten. Doch kommen wir hierauf später noch zurück.

Da nun bei den menschlichen Handlungen ebenso alle Elemente in Kausalzusammenhang stehen wie die Vorgänge in der Natur, so sind wir nicht nur für die Folgen, sondern auch für ihre subjektiven Bedingungen verantwortlich. Wir hätten uns über das Ziel, seine Erreichbarkeit und Tragweite genau unterrichten sollen; wir hätten unser Temperament und unsre Triebe mehr überwachen, unsern Willen stärken und kräftigen sollen. Insofern war selbst Oedipus für sein furchtbares Schicksal verantwortlich, weil

er im Jähzorn den Laios erschlug. Und da die Temperamente nur nach der Reizbarkeit und Nachhaltigkeit unsres Gefühlslebens unterschieden sind, so haben wir auch die Macht, unsrer Naturanlage nachzuhelfen. Der Sanguiniker nämlich und Melancholiker hat große Reizbarkeit des Gefühls, aber jener ohne, dieser mit Nachhaltigkeit; und der Choleriker wie der Phlegmatiker hat große Zähigkeit des Wollens, aber jener mit, dieser ohne Reizbarkeit. — Ferner hängen die Neigungen und Schwächen der Menschen von dem Grade ihrer Empfänglichkeit ab, die wieder mehr oder weniger in ihrer eigenen Gewalt ist.

Natürlich ist das Unterlassen auch unsere That. Wer einem andern nicht hilft, ihn nicht warnt, straft oder von seinem Unglück resp. Unrecht zurückhält, fügt ihm direkt Nachteil zu. Hierbei ist die Zurechnung am größten, wenn uns die Situation zu vollem Bewußtsein gekommen ist; geringer, wenn das Thun ebenso gefährlich ist wie das Unterlassen; am kleinsten, wenn man die Situation nicht übersieht oder kein Mittel hat, das Unheil zu verhindern. — Konnten wir es aber, so wird uns die fremde That ganz zugerechnet; und zwar wenn wir sie stillschweigend dulden, ebenso, als wenn wir sie direkt veranlassen. Ja, jede Familie, jede Generation, jede Nation und im weitesten Umfange die ganze Menschheit haftet solidarisch für die Thaten der Einzelnen.

§ 10. Die Freiheit.

Die Vorbedingung für die Zurechnung ist, wie schon oben (S. 53) erwähnt wurde, die Freiheit des Willens. Freiheit im äußeren (praktischen, sozialen, politischen) Sinne ist das Gegenteil vom Zwang. Wer sich beschränkt, gefesselt fühlt, so daß er sich nicht bewegen kann, wie er will, ist äußerlich unfrei. Diese physische Freiheit besondert sich nach den Gebieten, welche durch äußere Gewalt beschränkt werden können; also spricht man von Freiheitsstrafen, freier Bewegung der Glieder, Gewerbe-, Glaubens-, Preß- und Rede- resp. Gedankenfreiheit. Nur ein Gebiet aber ist hier

unantastbar, die Denkfreiheit — Gedanken sind zollfrei, nur darf man sie nicht äußern! Diese Freiheit ist also ein Können, es ist die Freiheit der Macht und Berechtigung. Verwandt damit ist die intellektuelle Freiheit, d. h. der normale Zustand unsres Verstandes, so daß derselbe ungehindert durch Krankheit, Irrtum, Rausch oder Wahnsinn, arbeitet.

Hier aber haben wir es mit der psychologischen Freiheit zu thun, welche den Willen betrifft und die Voraussetzung jedes sittlichen Handelns ist. Ist der Wille frei, d. h. sind wir berechtigt und verpflichtet, uns selbst für eine That verantwortlich zu machen, oder handeln wir nur mechanisch als Glieder in der unendlichen Kette des natürlichen Kausalnexus (Zusammenhanges der Ursachen)? W. Wundt („Ethik" S. 397) definiert richtig: „Freiheit ist die Fähigkeit eines Wesens, durch selbstbewußte Motive unmittelbar in seinen Handlungen bestimmt zu werden." Unter „Selbstbewußtsein" will er aber nicht bloß das einfache Ichbewußtsein verstehen, sondern sich der eignen, durch vorangegangene Willensakte bestimmten Persönlichkeit bewußt zu sein und selbstbewußt handeln mit dem Bewußtsein der Bedeutung, die Motive und Zwecke für den Charakter haben. Erinnern wir uns an die Thatsachen unseres Bewußtseins. Zunächst sind wir uns schon in theoretischer Hinsicht einer gewissen Selbstthätigkeit bewußt. Die Eindrücke der Sinne werden, wie S. 20 gezeigt wurde, vom Geiste aufgenommen, gedeutet und verarbeitet. Die Phantasie reproduziert nicht nur Vorstellungen und Gefühle, sondern sie erzeugt sie auch selbständig. Bei der praktischen Thätigkeit aber beobachtet jeder an sich die Unterbrechung der physischen Ursächlichkeit durch die Augenblicke der Unentschlossenheit, des Abwägens und des definitiven Entschlusses. Unser Ich hält also die äußeren und inneren Eindrücke zunächst fest, unterwirft die verschiedenen Vorstellungen und Triebe seiner Beurteilung, entscheidet sich für das eine oder andere und führt dann den Entschluß aus,

zutage kaum einen Indeterministen geben, der die Freiheit mit unserem Philosophen definiert als die Fähigkeit, sich für zwei völlig entgegengesetzte Handlungen mit derselben Leichtigkeit zu entscheiden. Solch ein liberum arbitrium (freier Wille) wäre allerdings ein Wunder, d. h. ein Nonsens. Zweitens will der Indeterminist auch keineswegs die Motivation leugnen und nach Schopenhauers Darstellung sagen, der Wille „könne, ohne durch Motive oder Gründe zu einer Entscheidung genötigt zu sein, sich von selbst, d. h. ohne allen Grund oder, was gleichbedeutend ist, ohne alle Notwendigkeit zu dem einen oder anderen entscheiden“. Denn schon im alltäglichen Leben halten wir denjenigen, welcher ohne Grund und Zweck handelt, für verrückt oder krank. Aber die Thatsache, daß wir durch Motive bestimmt werden, vereinigt sich mit der anderen, daß wir uns bewußt sind, auch dem schwächern Motive folgen zu können. Ja, es steht sogar in unserer Macht, die Motive selbst zu gestalten und zu verändern, besonders durch lebhafte Vorstellungen, Gefühle, Vorbilder u. dergl., wie oben (S. 43) dargelegt wurde.

3. Die Willensfreiheit, wendet der Determinist weiter ein, ist entweder mit dem Charakter unverträglich oder nur dessen notwendige Konsequenz. Könne der Mensch unter denselben Umständen ganz anders handeln, als er bisher gehandelt, so könne von Willensfestigkeit, Zuverlässigkeit, Bildung und Erziehung überhaupt nicht die Rede sein. Aber abgesehen davon, daß hier auch die falsche Vorstellung von der Freiheit als Willkür zu Grunde liegt, so beruht ja doch alle Charakterbildung in der Erziehung zur Selbstbeherrschung, d. h. zur Entgegensetzung und Geltendmachung des eigenen Selbst gegenüber allen angeborenen Trieben, Strebungen u. dergl. Ebenso unhaltbar ist die andere Seite des Einwandes, wenn z. B. Schopenhauer sagt („Grundprobleme der Ethik“ S. 94—99), die Notwendigkeit, mit der die Motive wirken, habe ihren Grund in dem angeborenen individuellen Charakter. Jede That

sei das notwendige Produkt seines Charakters und des eingetretenen Motivs. Der Charakter sei uns angeboren und unveränderlich, und der empirische nur die Folge des intelligiblen. — Aber gerade der Charakter, dessen hohe Bedeutung für die Ethik schon oben (S. 50) angedeutet wurde, ist nicht etwas Angeborenes, Abgeschlossenes, sondern unsere eigene That; er ist stets im Werden und bezeugt gerade recht die Macht unseres Geistes, sich der Natur und Welt gegenüber selbst eine Sphäre des Seins und Wirkens allmählich zu schaffen. Dies geht so weit, daß wir unseren Charakter sogar ändern können, wenn wir durch irgend ein gewaltiges Ereignis in unserem äußeren oder inneren Leben aufgeregt werden.

4) Ferner beruft sich der Determinist auf den Kausalnexus im Universum, mit welchem sich die Willensfreiheit nicht vertragen soll.

So sagt Büchner: „Die Gesetze, nach denen die Natur thätig ist, nach denen der Stoff sich bewegt, bald zerstörend, bald aufbauend und die mannigfaltigsten organischen und anorganischen Bildungen zu Wege bringend, sind ewige und unabänderliche. Eine starre, unerbittliche Notwendigkeit beherrscht die Masse. Wie mit dem Geschicke der Natur, so verhält es sich auch mit den Geschicken der Menschen, welche, aus natürlichen Beziehungen hervorgegangen, auch überall gleicherweise von natürlichen Gesetzen abhängig sind und allein und ausnahmslos jener starren und unerbittlichen Notwendigkeit gehorchen. Man kann ohne Uebertreibung sagen, daß in jedem einzelnen Falle nur der kleinste, häufig gar kein Spielraum für die freie Wahl übrigbleibt. Jede einzelne Handlung des Menschen wird durch Natureinflüsse beherrscht und bedingt, welche dem freien Willen Grenzen setzen". („Kraft und Stoff". 9. Aufl. S. 367. 249.)

Aber bei diesem Einwand wird übersehen, daß Kausalität, Ursache und Wirkung, Grund und Folge zunächst doch nur subjektive Abstraktionen von uns sind; denn niemand hat bisher eine Ursache oder Kraft gesehen, sondern sie nur aus Wirkungen erschlossen. Ferner beruht doch die sog. Notwendigkeit des Kausalgesetzes nur auf unserer Erfahrung, welche aber nur kurz und beschränkt ist. Wohl

ist das Kausalgesetz eine Vorbedingung der Naturforschung, doch folgt daraus nur seine Denknotwendigkeit. Denn das Eintreten einer Mondfinsternis können wir berechnen, das einer Nebensonne nicht. Den Flug einer Kanonenkugel können wir vorherbestimmen, den einer Stubenfliege nicht; die Bewegung eines kartesianischen Tauchers können wir vorher angeben, die eines Goldfisches nicht. Daher fordert das Denkgesetz von der Notwendigkeit des Kausalnexus nur, daß alles, was geschieht, Grund oder Ursache haben müsse. Diesem Gesetz ist aber offenbar genügt, wenn die Willenskraft als die Ursache freier Entschließungen aufgezeigt wird. Sie ist doch der menschlichen Seele ebenso eigen wie die Schwerkraft den Körpern. Und so gut dem Prinzip der Kausalität durch Annahme dieser genügt ist, dasselbe findet bei jeder statt. Auch ist mechanische und psychische Kausalität ganz verschieden. Dort herrscht das Prinzip der Aequivalenz von Ursache und Wirkung, hier das wechselnde geistiger Energie. Die Willenshandlungen sind daher stets bestimmt durch psychische Ursachen, aber nicht schon in ihnen enthalten.

5) Doch durch die Aufstellung einer freien Kausalität, welche sich so oder so entscheiden könne, werde die Notwendigkeit des Kausalnexus durch den Zufall unterbrochen. Aus diesem Grunde haben Kant, Schelling, J. G. Fichte, Schopenhauer und J. H. Fichte die Freiheit, welche sie doch — jeder in anderm Sinne — behaupten, für ein unbegreifliches Mysterium erklärt. (Kant, W. W. IX, 28. Schelling I, W. 6, S. 52. J. G. Fichte IV, 182. Schopenhauer, „W. a. W. u. V." I, 478. J. H. Fichte, „Ethik" II, 77). Aber dies ist ein Mißverständnis, welches aus der falschen Fassung der Begriffe Notwendigkeit und Zufall entspringt. Das Wort Zufall hat nach dem Sprachgebrauch offenbar eine doppelte Bedeutung. Im subjektiven Sinne heißt es das unerwartete Eintreffen von Ereignissen. Wenn ich z. B. nach der Bibliothek gehe, um mir ein Buch zu holen,

und dabei einen in London wohnenden Freund treffe, so nennen wir das einen Zufall. Aber folgt daraus, daß ich ihn weder aufsuchen wollte noch hier vermuten konnte, etwa die Grund- und Ursachlosigkeit seines Hierseins? Keineswegs, auch er hatte seine bestimmten Gründe, weshalb er von London nach Berlin kam. In diesem Sinne ist also Zufall nicht der Gegensatz von Notwendigkeit, sondern von Absicht und Einsicht. — Im objektiven Sinne heißt Zufall soviel als Gesetzlosigkeit; diese kann es natürlich nach dem Stande unserer Naturforschung nicht geben. Nun aber ist schon der alte Satz: Quantum in effectu, tantum in causa schwer anwendbar, da wir ja stets nicht nur eine, sondern viele Ursachen für eine Wirkung haben. So möchte es z. B. unmöglich sein, nachzuweisen, wie jener Satz auf Goethe, den genialen Sohn zweier mittelmäßigen Eltern, passen soll. Aber die Umkehrung des Satzes: Quantum in causa, tantum in effectu ist geradezu falsch. Denn ein Baum erschöpft durch die noch so reichen Früchte dieses Jahres seine Kraft nicht. Ferner, wenn auch jede thätige Kraft ihre Wirkung haben muß (denn nur eine solche Kraft ist Ursache!), so folgt doch daraus nicht, daß jede Kraft thätig sein müsse. Nun aber giebt die exakte Naturwissenschaft dadurch, daß sie alle Naturkräfte als bedingt ansieht, zu, viele Kräfte können eventuell wirken, ohne es doch immer und überall zu müssen. Auch steht es keineswegs fest, daß alle Kräfte nur eine festbestimmte Wirkung ausüben. Da nun unter denselben Bedingungen Dasselbe, unter verschiedenen Verschiedenes eintritt, dieselben Umstände aber nie und nirgends wiederkehren und es daher auch nicht zwei gleiche Pflanzen, Tiere oder Menschen giebt und sich Wind und Wetter, Stürme, Erdbeben u. dgl. gar nicht bestimmen lassen — so folgt das Dilemma: Es giebt entweder freie Kräfte in der Natur, welche so oder anders thätig sein können; oder solche Mannigfaltigkeit des Geschehens ist unmöglich. Die Annahme freier Kräfte schließt übrigens die Gesetzmäßigkeit im allgemeinen nicht aus; im Gegenteil,

diese wird von jenen nicht aufgehoben, sondern nur verändert, wie denn unser Wille auch die physischen Gesetze nicht beseitigen und ignorieren, wohl aber ihre Wirkung leiten, verstärken oder abschwächen kann.

6) Dieselben Betrachtungen widerlegen den nächsten Einwurf, daß nämlich bei Voraussetzung freier Wesen ein vernünftiger Gang der Geschichte unmöglich sei. Soll unter „vernünftig" hier die von Gott bestimmte Entwickelung gemeint sein, so kommen wir in der nächsten Nummer ausführlich darauf zurück. Soll es heißen, daß alle Ereignisse der Geschichte ebenso notwendig waren wie die in der Natur, so ist das in dem heutzutage bei manchen Historikern beliebten Sinne unrichtig. Denn nach rückwärts zu prophezeihen, die geschehenen Ereignisse hätten gerade so und gerade dann eintreffen müssen, wie und wann sie eintreffen, scheint uns ebenso bequem als lächerlich, wenn wir bedenken, wieviel Zufällen (in dem S. 63 angegebenen Sinne) auf psychischem und politischem und selbst physischem Gebiet die Geschichtsentwickelung ausgesetzt ist. Erhielt nicht der spanische Erbfolgekrieg durch den plötzlichen Tod Josefs I., der siebenjährige Krieg durch Elisabeths Tod eine andere Wendung? — Dem Menschen aber Selbstbestimmung zuschreiben heißt noch lange nicht die Geschichte in ein wüstes Chaos zusammenhangsloser Ereignisse auflösen. Denn gerade wie in der Natur, so findet hier die menschliche Freiheit ihr Korrektiv in der großartigen Festigkeit und zugleich Beweglichkeit des allgemeinen Gesetzes; die vielen sich geradezu widersprechenden Handlungen der Menschen heben sich eben gegenseitig auf und lassen den Gang der Weltgeschichte im großen unberührt.

7) Aber gerade die göttliche Weltordnung, sagt der Determinist, schließt die Freiheit des Menschen aus; denn die Allmacht Gottes werde dadurch in Frage gestellt. Dies ist zunächst von Pantheisten, wie Spinoza, Schelling und Hegel, behauptet worden. Demgemäß haben Hegelianer, wie Michelet, David Strauß, Zeller, Köstlin u. a., als Ausweg vorgeschlagen, den Menschen mit seiner Freiheit, die

außerhalb des göttlichen Wesens von dessen Allmacht erdrückt werde, in dieses selbst zu flüchten und zu sagen, daß der Mensch nicht außer Gott, sondern in Gott sei und seine Thätigkeit zum Leben Gottes gehöre. Aber dadurch wird, wie ja überhaupt beim Pantheismus, die menschliche Individualität zum Schein. — Auch vom *theistischen* Standpunkte ist die menschliche Freiheit für unvereinbar mit der göttlichen Allmacht und Allwissenheit gehalten worden. So besonders von Augustin, Luther, Calvin und Schleiermacher, offenbar den bedeutendsten christlichen Theologen. Betrachten wir zuerst die *Allwissenheit* (Präscienz), so werden doch unsere Thaten dadurch, daß Gott sie vorherweiß, nicht notwendig bestimmt. So bleiben doch auch die Handlungen eines Menschen, die ich mit aller Sicherheit berechnen kann, frei wie zuvor. Das *Vorherwissen* ist ja kein *Vorherbestimmen*. Denn jenes hat durchaus keine *schöpferische* Kraft, sondern ist durch ein Objekt, das gewußt wird, bedingt. Das gewußte Objekt ist also gleichsam die *Ursache* für Gottes Wissen. Sollte daher Gott alle unsere Handlungen seit Ewigkeit vorherwissen, so würde er sie eben *als freie* wissen. Allerdings stellt diese ganze Ansicht Gott dermaßen außer Zusammenhang mit der Weltentwickelung, daß ihm dadurch viel an seiner *Lebendigkeit* geraubt wird. Die ganze Geschichte würde Gott nach dieser Vorstellung vorherwissen, sie spielte sich vor ihm eben ab wie eine *Maschine* oder ein gut regissiertes *Theaterstück*. Wie es sich aber auch mit *Gott* verhalte — wir können es nicht wissen —, für den *Menschen* hat jedenfalls die göttliche Präscienz keine nachteilige Folge. Denn selbst wenn unsere Zukunft *unabänderlich* feststünde, so müßten wir doch so handeln, *als ob* wir sie bestimmten. Ein konsequenter *Fatalist* würde nämlich entweder wie ein Verrückter handeln oder gar nicht. Denn entweder wird er stehlen, morden, beleidigen u. s. w. in der Meinung, daß er, sei ihm einmal bestimmt als Mörder oder Dieb zu sterben, dies Schicksal haben werde, auch ohne zu morden u. s. w. Oder er wird überhaupt nicht mehr essen, trinken u. dgl.,

denn wenn im Schicksalsbuche steht, daß er essen soll, so wird dies auch ohne daß er die Hand regt geschehen. — Was die andere Seite betrifft, daß unsere Freiheit durch Gottes Allmacht ausgeschlossen werde, so sagt Schopenhauer, da dem Theismus zufolge der Mensch nach seinem ganzen Sein und Wesen das Werk Gottes sei, so gebe es da keine Freiheit und Verantwortlichkeit („Grundprobleme der Ethik“ S. 71). Konsequent machen denn auch Schleiermacher, Romang u. a. Gott zum Urheber des Bösen entweder direkt oder indirekt. Zunächst nun muß man doch sagen, die göttliche Allmacht und Regierung werde durch die Freiheit der Menschen, die sich ja, wie unter 6) gezeigt wurde, gegenseitig beschränkt, nicht aufgehoben. Im Gegenteil, diejenige Regierung ist wohl die stärkste, welche die größte Individualfreiheit erträgt. Sollte aber Gott, wie allerdings meist geschieht, als absolute Allwirksamkeit gefaßt werden, welche freilich der menschlichen Freiheit allen Spielraum nähme, so müßte doch, da unsere Freiheit eine Thatsache des Bewußtseins ist, eben der Gottesbegriff demgemäß umgestaltet werden. Man muß nämlich, was im Grunde aus seiner Absolutheit folgt, Gott auch Selbstbestimmung beilegen, kraft welcher er relativ selbständige Wesen neben sich duldet. Auf diese Selbstbeschränkung des Absoluten führt auch die Betrachtung der Weltordnung (s. o. § 6). Ebenso widerstreitet der Begriff eines vollkommenen Wesens, wie die Unendlichkeit überhaupt, der Logik; die Vorstellung eines allmächtigen, allgütigen und allweisen aber der Erfahrung.

8) Mit dem vorigen, theologischen Einwand hängt der logische zusammen, die Freiheit widerspreche dem Begriffe der Kausalität selbst. Denn eine freie Kraft sei eine unbestimmte, welche nur ins Form- und Maßlose gehen und daher gar nicht wirken könne. Etwas ganz Unbestimmtes widerspreche ebenso der Logik wie der Erfahrung. — Hiergegen aber sei zunächst bemerkt, daß der Wille von uns insofern keineswegs unbestimmt gedacht wird, als ihn ja Vorstellungen, Triebe und Gefühle bestimmen. Nur wollen

wir ihm die Funktion der Selbstentscheidung beigelegt wissen. Aber wenn wir auch die Wahlwillkür (arbitrium indifferentiae) schon oben (S. 59) abgewiesen haben, so bleibt uns doch die Wahl überlassen. Schon in der unbewußten Natur haben manche Kräfte das Vermögen, zu wirken oder nicht und verschiedene Wirkungen hervorzubringen. So wirkt die Elektrizität z. B. im Harze nur, wenn es gerieben wird; auf Wasser wirkt sie zersetzend, auf Eisen magnetisierend u. s. w.

9) Ein ähnlicher Einwurf ist der, welcher aus dem Widerspruch zwischen Kausalität und Geschöpf abgeleitet wird. So sagt Kant (W. W. IX, 14. X, 171), es sei unmöglich, sich von der Erzeugung eines mit Freiheit begabten Wesens durch physische Operation einen Begriff zu machen. Wie sollen Wesen zum freien Gebrauch ihrer Kräfte geschaffen sein, da wir doch einem hervorgebrachten Wesen keinen anderen inneren Grund seiner Handlungen beilegen können, als den die hervorbringende Ursache hineingelegt habe; dadurch aber sei jede Handlung des Wesens bestimmt, dieses selbst also unfrei. Ebenso betont A. Steudel („Philosophie im Umriß" II., 1. S. 91. Stuttg. 1877), die Freiheit sei unhaltbar, da ja der Mensch nicht sein eigener Schöpfer sei, sondern seine materielle und psychische Anlage vorfinde, die ihn fortan mit unangreifbarer Notwendigkeit bestimme. — Hiergegen bemerken wir: Gewiß, frei geschaffen ist der Mensch nicht, wohl aber freiheitsfähig. Anlagen, Triebe und Talente, Natur und Temperament — alles dies finden wir als etwas Gegebenes, wie Goethe sagt in den „orphischen Urworten": „Nach dem Gesetz, wonach du angetreten, so mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen!" Aber wie wir schon jene physische, psychische und intellektuelle Natur immer mehr veredeln können und sollen, so haben wir auch unser Ich, unser Selbstbewußtsein, unsere Selbstbestimmung durch Selbstbestimmen herauszuarbeiten. Freiheit ist also Selbstbefreiung, fortwährende Willensthat, steter Kampf des Geistes mit der Natur außer und an uns, stetes Ringen, seiner selbst

mächtig zu werden. Denn schon die physisch-praktische Freiheit (S. 56) war ja Macht und Gegenteil von Zwang. Je weniger wir aber von unseren natürlichen Trieben und Leidenschaften abhängen, desto freier werden wir; desto energischer behaupten wir uns gegenüber allen äußeren und inneren Einflüssen; desto stärker werden wir als Ganzes gegenüber allem Besonderen. So wird aus einer schwachen Anlage zur Freiheit durch Thätigkeit der freie Geist, und das Maß seiner Freiheit richtet sich nach seiner Selbstbehauptung.— Wir bedürfen daher nicht der Versuche, welche Kant, um seinen Einwand zu entkräften, selbst macht. Man müsse, sagt er (W. W. X, 171. VIII, 231), den Menschen als ein schon existierendes freies Wesen betrachten, das nicht durch seine Naturabhängigkeit vermöge seiner Schöpfung, sondern durch eine bloß moralische, nach Gesetzen der Freiheit mögliche Nötigung, d. i. eine Berufung zur Bürgerschaft im göttlichen Staate bestimmt werde. Was hilft es, fragen wir, den Menschen so zu betrachten, wenn er es doch nicht ist? Ebenso nichtig ist es, was Kant ferner sagt, die Handlungen der Menschen seien keine außerzeitlichen Dinge, sondern zeitliche Erscheinungen; Gott aber sei zwar die Ursache der handelnden Wesen als Noumena, nicht aber als Phänomena. Gerade diese folgen nach Kant, wie er oben und auch sonst oft sagt, aus ihrem intelligiblen Charakter.

Auch den Prädeterminismus können wir ignorieren, welchen Plotin, Origenes, Kant, Schelling und Schopenhauer aufgestellt haben. So sagt der Neuplatoniker Plotin († 270 n. Chr.), die Seele war eine ursprünglich wirkende Ursache (purus actus), und solange sie ohne Körper lebte, frei und ganz Herr ihrer selbst. Sie hat aber ihre Präexistenz verlassen, als sie sich aus eigener Wahl und doch mit Naturnotwendigkeit dem von ihr gebildeten Leibe zuwandte. Gefallen und gefangen, hat sie nun ihr Wirken in der Sinnlichkeit. — Aehnlich lehrt der Kirchenvater Origenes († 254); göttlichen Geschlechtes und Ausfluß göttlicher Kräfte seien die Seelen der geschaffenen Geister, welche ursprünglich in Gott einander gleich waren. Erst durch Mißbrauch ihrer Freiheit, in Gott zu beharren oder sich von ihm zu entfernen, ist ihr Abfall von Gott erfolgt und damit das Eintreten der gefallenen

Seelen in sinnliche Leiber. Diese sind das Eitle und Nichtige. Aber allen gefallenen Geistern, sogar dem Satan, bleibt mit der Freiheit auch die Fähigkeit der Umkehr zu Gott. Denn niemals vertilgen sie völlig in sich die Erinnerung an ihr früheres göttliches Sein — sie ist ihr Gewissen und mahnendes Gottesgesetz. Auch Kant lehrt solchen Sündenfall in der Präexistenz. Um den Gegensatz von Freiheit und Naturnotwendigkeit zu versöhnen, legt er nämlich dem Menschen einen doppelten Charakter bei. Der empirische (in der Erscheinung) ist derjenige, wodurch die Handlungen des Subjekts als Erscheinungen durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen in Zusammenhang stehen, d. h. durchaus bestimmt und unfrei sind. Könnten wir daher die Handlungen anderer vorhersehen, so würden wir sie auch mit absoluter Sicherheit vorhersagen können, denn in Ansehung des empirischen Charakters gebe es keine Freiheit. Daneben aber habe der Mensch als Ding an sich (Noumenon) einen intelligiblen, wodurch das Subjekt zwar die Ursache seiner Handlungen als Erscheinungen ist, der jedoch selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht. Er ist, selbst zeitlich unbedingt, die Basis des empirischen Charakters, d. h. also, alle unsere Willensakte entspringen aus unserm unsinnlichen Wesen; oder, eine und dieselbe Handlung ist als Erscheinung unfrei, als That des intelligiblen Charakters durchaus unabhängig von aller Naturkausalität. Nun lehrt das Christentum als Grund des thatsächlich vorhandenen Bösen Adams Fall; aber auch die Philosophie, meint Kant („Relig. innerh. d. bloßen Vernunft"), nötige uns, einen aller Zeit vorhergehenden, und insofern angeborenen, Hang zum Bösen, ein radikales Böses in der menschlichen Natur zu behaupten, welches nur in einer nicht weiter zu erklärenden intelligiblen That der Freiheit bestehen könne. — Ebenso neigt sich J. G. Fichte zu solchem Prädeterminismus, insofern als ihm das Wesen des Ichs in seiner Selbstsetzung, d. h. seiner Freiheit, beruht. Da aber diese sowohl durch unsere Individualität als auch durch die Objekte bestimmt werde, so ist es nicht ganz klar, wie wir es machen sollen, daß unser Bewußtsein mit unserm ursprünglichen Ich, unser empirisches Ich mit dem reinen übereinstimme. (W. W. IV, 222.) — Viel weiter aber geht Schelling. Das intelligible Wesen des Menscheu, welches außer allem Kausalzusammenhang wie außer und über aller Zeit stehe, sei seine eigne That. Sie gehöre der Ewigkeit an; sie gehe dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit, unergriffen von ihr, hindurch. Der Mensch, der hier entschieden und bestimmt erscheine, habe sich in der ersten Schöpfung in sich selbst ergriffen, daher er auch außer dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger Anfang sei. Im Bewußtsein könne sie freilich nicht vorkommen, da sie ihm wie dem Wesen vorangehe, es daher erst mache. Und doch haben wir ein Bewußtsein davon, daß wir

durch eigene Schuld so seien, wie wir sind (W. W. I, Bd. 7, S. 383). In dieser phantastischen Darstellung hört eben jede Kontrolle durch die Vernunft auf.

10) Als letztes Argument pflegt gegen die Willensfreiheit die Statistik angeführt zu werden. Quetelet („Physique sociale“. Brüssel 1869) und seine Schüler haben gezeigt, daß jedes Jahr im Durchschnitt dieselbe Zahl von Ehen geschlossen und getrennt, durchschnittlich dieselbe Zahl von Kindern geboren und Verbrechen begangen werden; ja daß ungefähr dieselbe Zahl von Briefen unfrankiert oder ohne Adresse auf die Post gegeben wird; daß endlich fast immer dieselbe Anzahl von Menschen sich durch Messer, Gift, Kohlendunst, Strick und Wasser umbringt. Folglich, schließt man, ist der Mensch nur ein willenloses Rädchen in der ungeheuren Maschine des Naturmechanismus, der ihn mit Notwendigkeit an dieser Stelle gerade zu dieser That treibt. — Aber dieser Schluß ist sehr übereilt. Denn 1. differieren die Ziffern der Kriminalstatistik in den verschiedenen Ländern bedeutend, z. B. wenn man England und die Türkei vergleicht. 2. Variieren sie nach den physischen, politischen finanziellen und anderen Verhältnissen der Jahre. So ward 1847 mehr gestohlen und weniger geheiratet als sonst, einfach weil 1846 die Ernte mißraten war. Aber haben da diejenigen, welche nicht heirateten, ihre Ehe aus Naturnotwendigkeit oder aus eigener Ueberlegung unterlassen? Doch wohl das letztere! 3. Schwankt die Zahl derselben Kategorie in demselben Jahre dermaßen, daß von einer „schaudererregenden Regelmäßigkeit“ oder von einem „geheimnisvollen Naturgesetz“ gar nicht die Rede sein kann. So schwankt innerhalb 50 Jahren die Zahl der verurteilten Verbrecher in Frankreich zwischen 4154 und 8704, und der Unterschied beträgt manchmal 1000 von einem Jahr zum andern! In Korsika fielen 236 Totschläge auf 1849, während sie 1860 durch schärfere Rechtspflege auf 88 herabgemindert waren. In Dänemark waren die Selbstmörder in 6 Jahren hintereinander: 340, 401, 426, 363, 393

und 426. 4. Die scheinbar kleinsten Differenzen der Prozentsätze bedeuten bei näherer Betrachtung einen großen Spielraum. Wenn z. B. in England und Wales an Polizeivergehen auf je 1000 Einwohner je 19—21 kommen, so heißt das, die Zahl schwankt zwischen 19 und 21, resp. bei einer Million zwischen 19 000 und 21 000 und bei 20 Millionen zwischen 380 000 und 420 000! Ferner betrifft 5. die Kriminalstatistik nur die zur öffentlichen Kenntnis gelangten Verbrechen. Wie viele aber dazu gelangen, hängt von mancherlei zufälligen Faktoren, vor allem von der Tüchtigkeit der resp. Polizei ab. 6. Auch werden nicht in allen Ländern dieselben Handlungen als Verbrechen betrachtet. 7. Die Statistik selbst ist eine viel zu junge „Wissenschaft“, als daß ihre „Zahlen beweisen“ können. 8. Bei näherer Einsicht in die Verhältnisse ergiebt sich stets, daß die Regelmäßigkeit gewisser Zahlen der Statistik gerade auf Vernunft und freier Willensentscheidung beruht. Wenn z. B. in Belgien unter 10 000 Männern 884 von 25—30 Jahren, 990 von 30—35 heiraten, so kann man daraus keineswegs mit Quetelet auf die Stärke des Geschlechtstriebes schließen. Im Gegenteil, im Alter von 25—30 Jahren pflegt er am stärksten zu sein. Da aber unter heutigen Verhältnissen die Mehrzahl der Männer erst nach dem 30. Jahr zu Amt und Brot kommt, so schiebt sie eben mit vernünftiger Selbstentscheidung die Ehe auf. — Oder wenn Quetelet einen Durchschnittsmenschen konstruiert, der den Hang zu den und den Verbrechen, zum Heiraten, Dichten u. s. w. hat, so ist das ebenso unpsychologisch als lächerlich. Der Hang zum Verbrechen soll im Durchschnitt beim Manne fünfmal so groß sein als beim Weibe — aber ist solcher Schluß haltbar, wenn man bedenkt, daß die Frau der Versuchung viel weniger ausgesetzt ist als der Mann im Kampf ums Dasein, daß diesem meist die Ausführung dessen zufällt, was jene, z. B. Lady Macbeth, rät, u. s. w. 9. Ueberhaupt entzieht sich der Statistik das Wichtigste bei allen Handlungen, die drei ersten von den § 9 aufgestellten Faktoren: nur die

Ausführung wird notiert und klassifiziert, während die Moralität der Ziele, Motive, Mittel und die Stärke des Willens nicht in Rechnung gestellt wird. 10. Auch die Behauptung ist unrichtig, daß die Kultur den Menschen verschlechtere, weil in der That mit ihr die Zahl der Verbrecher zunimmt. Allerdings wachsen die feineren Verbrechen des Betruges, der Fälschung, der Verführung u. dgl., während die roheren (Mord, Raub, Schändung) abnehmen. Sind ja doch die Verhältnisse viel komplizierter, die Versuchungen, Begierden, Genüsse, Vorstellungen u. s. w. viel zahlreicher als bei den unzivilisierten Völkern. Und die Moral wächst keineswegs zugleich mit der Bildung. Aber die Kultur bietet ebenso viel mehr Antriebe und Gelegenheiten zum Guten wie zum Bösen. Und auch hier bleiben die zahlreichen sittlichen Handlungen außer Rechnung, welche sich dem Auge des Statistikers und der Menschen überhaupt entziehen. 11. Die Statistik beweist nur, daß es auch auf geistigem Gebiet nichts Zufälliges giebt, sondern daß die Willensakte der Menschen eben auf Grund äußerer und innerer Veranlassungen erfolgen; daß ferner kein Umstand, kein Verhältnis für das Wohl der Gesellschaft bedeutungslos ist; daß sie selbst den Einzelnen beeinflußt wie er wiederum jene. „Die Verbrecher", sagt daher Bettina v. Arnim treffend, „sind des Staates eigenes Verbrechen". Je mehr er für Kirche und Schule, für die soziale und moralische Hebung seiner Unterthanen ausgiebt, desto weniger werden ihm die Zuchthäuser kosten! Freilich schließt, wie Al. v. Oettingen betont, die Verantwortlichkeit des Ganzen die der Teile nicht aus, sondern ein. „Alle die verborgenen Schändlichkeiten und Salonsünden der Vornehmen stellen sich im wahren Volkstum nur in schminkloser und nackter Gestalt als Attentate gegen die öffentliche Ordnung dar. Der Verbrecher ist im gewissen Sinne zugleich immer Organ der Gesellschaft und Ausdruck ihrer Gesetzlosigkeit, aber er ist es nie ohne eigene Schuld, weil er nicht zur That gezwungen, sondern nur verlockt worden ist, verlockt vor allem von seiner eigenen Lust." 12. Die Statistik kann nur be-

weisen, daß unter gleichen äußeren Verhältnissen ungefähr (!) eine gleiche Anzahl derselben Generation zu derselben Handlung schreiten wird. Zur Aufstellung dieser simplen Wahrheit braucht man aber gar keine Statistik. Was diese aber nicht nachweisen kann, jedoch müßte, ist, daß gerade die und die Menschen diese Handlung thun müßten. Ihre Notizen sagen daher weder für noch gegen die Willensfreiheit etwas aus. Eher für sie; denn sie zeigen, daß, wo Bildung, Religion, Moral, Industrie u. s. w. gepflegt werden, auch die Verbrechen abnehmen, d. h. also, da jene Faktoren doch offenbar von der ethischen Selbstentscheidung abhängen, diese mindestens ebenso wie die äußeren Verhältnisse die Anzahl der Verbrechen bestimmt. Die Statistik beweist also deutlich den Einfluß der ethischen Impulse auf das Volkswohl. 13. Daher tritt die Statistik geradezu für die Willensfreiheit als Zeuge auf. Denn da einer der stärksten ethischen Faktoren der Zeitgeist, d. h. die öffentliche Meinung ist, so wird es keineswegs gleichgültig sein, ob in einem Volke die Willensfreiheit im allgemeinen für eine Illusion angesehen wird oder nicht. In jenem Falle, kann man annehmen, werden die Menschen sich mehr ihren Trieben und Gelüsten hingeben, denen sie ja doch, wie sie wähnen, nicht widerstehen können. Daß dem so sei, haben die letzten 50 Jahre bewiesen, in denen die materialistisch-mechanische Weltanschauung, die zum Glück ihr Ansehen einzubüßen beginnt, die Majorität des Volkes beherrscht hat.

Nach dem allen wird die Haltlosigkeit der bekannten Behauptung Buckle's einleuchten: „In einem bestimmten Zustande der Gesellschaft muß eine gewisse Anzahl von Menschen ihrem Leben selbst ein Ende machen. Dies ist das allgemeine Gesetz; die besondere Frage, wer nun das Verbrechen begehen soll, hängt natürlich von besonderen Gesetzen ab, welche jedoch in ihrer Gesamtwirksamkeit dem allgemeinen Gesetz gehorchen müssen, dem sie alle unterworfen sind. Und die Macht des höheren Gesetzes ist so unwiderstehlich, daß weder die Liebe zum Leben, noch die Furcht vor dem Jen-

seits den geringsten (?) Einfluß auch nur auf die Hemmung seiner Wirksamkeit auszuüben vermag" („Gesch. der Civilisation in England", I, 25).

Mit Berücksichtigung alles dessen, was wir bei Besprechung der Einwände gegen die Freiheit des Willens vorgebracht haben, können wir unsere Ansicht in folgende Sätze kurz zusammenfassen: 1. Die Freiheit des Menschen ist das Vermögen der Selbstbestimmung. — 2. Sie ist uns nur der Anlage nach angeboren, muß aber durch selbstbewußte Selbstentscheidungen entwickelt werden. — 3. Sie besteht nicht in der Willkür der Indifferenz, wie manche Indeterministen behaupten, wonach wir in jedem Augenblick zwischen zwei entgegengesetzten Handlungsmöglichkeiten mit derselben Leichtigkeit entscheiden könnten. — 4. Vielmehr, da jede unserer Handlungen ihre Ursache haben muß, werden wir durch Triebe, Vorstellungen, Leidenschaften, Zwecke, Ideale und Irrtümer, mit einem Wort durch Motive bestimmt. Unsere freien Handlungen sind also keineswegs unmotiviert, zufällig, übernatürlich, denn sonst wären sie unvernünftig. — 5. Aber so sehr wir dem Satz des zureichenden Grundes unterworfen sind, indem wir stets dem stärkeren Motive mit Notwendigkeit folgen, so sind doch eben wir es, die das thun, selbstbewußt und selbstbestimmend. Unsere Anlage, unser Temperament, unsere früheren Entscheidungen, unser durch alles dies und durch die äußere Lebensführung gebildeter Charakter giebt uns das Vermögen, über den verschiedenen Gründen zu stehen und uns selbst zu entscheiden. Nur die Kausalität des Charakters bedingt die sittliche Verantwortlichkeit. Wer durch seine innere Kausalität, d. h. seine ganze ethische Vergangenheit bestimmt wird, handelt frei. Das „liberum arbitrium", nicht die innere Determination, hebt Freiheit und Verantwortlichkeit auf. — 6. Wenn wir daher auch die Qual der Wahl haben, so ist unsere Freiheit doch keine absolute. Vielmehr finden wir uns vor in mannigfach komplizierten Verhältnissen: Familie, Schule, Gesellschaft, Volk und Zeitalter,

Partei und Beruf, Lektüre u. a. m. bestimmen uns mehr oder weniger. Aber daraus erwächst uns eben die Aufgabe, uns selbst zu erfassen, zu behaupten und auszubilden. Freiheit ist also Selbstbehauptung, Selbstbefreiung. — 7. Als Ziel dieses ethischen Prozesses leuchtet uns die reale Freiheit entgegen, welche identisch ist mit Notwendigkeit. Je mehr wir also unser Wesen und seine Stellung innerhalb der göttlichen Weltordnung (§ 6) erfassen, je mehr wir die daraus sich mit Notwendigkeit ergebenden Schranken und Aufgaben selbstbewußt bejahen und anerkennen, desto freier werden wir in der Notwendigkeit. Ja, der freieste Charakter ist der, welcher nicht anders kann als vernünftig handeln, d. h. welcher mit Notwendigkeit das Notwendige thut. Diese reale Freiheit, welche im vollen Sinne nur Gott beiwohnt, ist das Ziel unserer Charakterbildung. Dies ist das höchste Gut, darnach zu streben Pflicht und jedes Stadium in diesem sittlichen Prozesse Tugend. —

Zweiter, theoretischer Teil.

Das Sittliche.

---

1. Die ethischen Grundbegriffe.

§ 11. Ihre Entstehung.

Um die Entstehung der sittlichen Begriffe zu erklären, muß man auf die Anfänge aller menschlichen Kultur, ja auf die Vorbedingungen derselben zurückgehen. Diese waren doppelter Art: die subjektiven sind die den Menschen von dem Tier unterscheidenden Eigentümlichkeiten; die objektiven die ihn umgebenden Naturverhältnisse.

Vom Tier unterscheidet sich der Mensch zunächst äußerlich dadurch, daß es ihm an einer natürlichen Bekleidung fehlt. Dadurch ist er gezwungen, sich gegen die Unbilden der Witterung durch künstliche Kleider zu schützen. — Ferner befriedigt die Natur nicht so unmittelbar seine Lebensbedürfnisse. Während das Tier seine Nahrung leicht und instinktiv findet und sich entweder in Höhlen und Löchern oder einem einfachen Nest und Bau verbirgt, muß sich der Mensch seine Nahrung erst mühsam suchen und künstlich zubereiten; muß er sich seine Wohung erst zweckmäßig errichten. — Alles dies — Kleidung, Nahrung und Wohnung — erfordert Arbeit. Die Tiere arbeiten fast gar nicht; höchstens die Bienen, Ameisen, Biber und Spinnen. Der Mensch allein muß im vollen Sinne Körper und Geist anstrengen, um die

vorgefundenen Naturprodukte seinen Zwecken gemäß zu verarbeiten. Der intellektuelle Segen der Arbeit liegt auf der Hand. Der menschliche Geist wird dadurch gestärkt und geschärft, er macht Erfindungen und Entdeckungen, entwickelt mannigfache Vorstellungen, praktische Fertigkeiten und industrielle Erleichterungen. W. Wundt formuliert (Ethik, S. 92) den Unterschied zwischen uns und den Tieren so: „Wie die Vielheit der Motive und die mit ihr verbundene Freiheit der Wahl auf der Seite des Willens, so bezeichnet die Verbindung des individuellen mit dem allgemeinen Denken nach der Seite des Bewußtseins die Schranke zwischen Mensch und Tier."

Aus der Arbeit entsteht ferner das Eigentum. Die Tiere betrachten nichts als ihren Besitz, höchstens ihr Nest und einige Wintervorräte, und das thun auch nur wenige Tiere. Der Mensch dagegen, dem die Beschaffung der Kleider, Speisen, Häuser und aller dazu nötigen Werkzeuge schwere Arbeit gekostet hat, nimmt diese Dinge als sein Eigentum in Anspruch. Er will Arbeit, Zeit und Kraft nicht vergebens darauf verwandt haben, zumal ihn die Erfahrung lehrt, daß er die einmal beschafften Dinge später wieder benutzen kann. Die einfachen Gerätschäften für Jagd, Fischerei, Viehzucht und Ackerbau, welche ihm Arbeit und Zeit ersparen, schätzt er daher höher als Ruhe und Genuß.

Da aber die körperlichen und geistigen Fähigkeiten der Menschen von Anfang an ebenso verschieden waren wie die Verhältnisse ihrer Umgebung, so mußte sich bald der Gegensatz von reich und arm herausbilden, welcher durch das Erbrecht noch gesteigert wurde. Natürlicherweise trat auch infolge des Ueberschusses an diesem Besitz und des Mangels an anderem der Tauschhandel, Verkehr und Handelsstand ins Leben, vermöge deren sich der Besitzende immer mehr Eigentum verschaffen konnte. In Verbindung damit bildeten sich die Stände heraus der Arbeitgeber und -nehmer, der Herrschenden und Dienenden. Dieser Gegensatz von reich und arm ward aber noch dadurch verschärft,

daß zwar alle Menschen dieselben Triebe nach Genuß und Bequemlichkeit, aber nur wenige die Möglichkeit hatten, sie zu befriedigen.

Machen wir hier einen Augenblick Halt, um zu sehen, was für Eigenschaften des Willens durch die bisher angedeutete Entwickelung ausgebildet wurden. Die Arbeit erzeugte: Fleiß, Geduld und Wetteifer, das Eigentum: Sparsamkeit, Geiz und Habsucht, der Unterschied der Stände: Neid, Haß, Stolz und Hochmut, Herrschsucht und Kriecherei, die Notwendigkeit sich zu kleiden: Geschmack, Eitelkeit und Mode.

Natürlich waren aber schon bei diesen einfachen Verhältnissen zahlreiche Konflikte unvermeidlich. Denn da dieselben Dinge zugleich verschiedenen Menschen gefielen, mußten sie sich entweder gütlich einigen oder die Entscheidung eines Dritten anrufen oder aber ihren Streit mit der Faust schlichten. Dasselbe Resultat ergab Handel und Verkehr, sowie das Verhältnis zwischen Besitzenden und Arbeitern. Ganz von selbst bildeten sich daher gewisse Normen des Rechtes, gewisse Gesetze und Autoritäten heraus, welche dem „Kriege aller gegen alle" vorbeugten. Ein Hauptfaktor in diesem sittigenden Prozeß aber war die Familie.

Denn auch das Geschlechtsverhältnis der Menschen ist ganz abweichend vom tierischen. Während der Geschlechtstrieb bei den Tieren fest geregelt, vorübergehend und nur auf eine kurze Zeit im Jahre beschränkt ist, bringt er dem Menschen ebenso viel schwere Aufgaben als süße Freuden. Beim Menschen ist seine Aeußerung eine kontinuierliche, wenn er dafür auch später erwacht als beim Tiere. Ferner verbietet die Natur dem Menschen die Befriedigung desselben sofort nach seinem Erwachen; teils weil sie der Gesundheit nachteilig, teils weil sie an die Gründung eines Hausstandes geknüpft ist. Diesen zu errichten sind wir aber beim Erwachen des Geschlechtstriebes fast niemals im stande. Denn wenn auch beim Menschen als einem freien Wesen das Bedürfnis der Befriedigung nicht mit dieser erlischt wie beim Tiere, so wird er durch die Unbehilflichkeit der Neu-

geborenen zur dauernden und zwar monogamen Ehe veranlaßt. Die meisten Tiere laufen nach Befriedigung des Triebes auseinander; ganz wenige leben monogam, und zwar nur die kurze Zeit zusammen, welche die Aufziehung der Jungen erfordert; meist unterzieht sich auch nur das Weibchen diesem Geschäft. Beim Menschen dagegen werden Mann und Weib durch die Kinder eng verbunden, der Geschlechtstrieb tritt hinter die gemeinsame Sorge für deren Erhaltung, Ernährung und Erziehung zurück, und die Kinder wiederum verknüpft Pietät mit den Eltern und Geschwistern. So entwickeln sich am Familienleben die schönsten sozialen Tugenden: Liebe und Gehorsam, Ehrfurcht und Dankbarkeit, Geduld und Rücksichtnahme, Selbstverleugnung und Mäßigung.

Freilich, oft ist die Familie ein Quell unsäglicher Leiden. Wie oft wird die Ehe übereilt oder aus äußerlichen Gründen geschlossen; teils aus Habsucht, Eitelkeit oder sinnlicher Begierde; teils weil es dem einen oder beiden Teilen an Urteil und Auswahl fehlte. Wie oft erkaltet dann die Liebe oder wird durch Untreue oder häßlichen Charakter des einen Gatten getötet. Wie oft schadet ihr Not oder eine zu große Kinderzahl u. s. w. Auch das Verhältnis der Kinder zu den Eltern und untereinander wird nur zu oft durch die Verschiedenheit der Charaktere verbittert. Können wir uns da wundern, daß auch der Geschlechtstrieb zahllose Konflikte zur Folge hat? Verführung, Ehebruch, Rivalität und Untreue erwecken viele schlimme Leidenschaften: Eifersucht, Abneigung, Zorn, Haß, Rachgier, und verleiten den Menschen zu Gewaltthätigkeiten, zum Mord und Selbstmord. Und die Kinder sind ja mit ihrer Entwickelung, je nachdem sie gesund, hübsch, klug und brav oder das Gegenteil werden, für die Eltern ein Glück oder Unglück. Treffend bezeichnet daher Schiller die beiden wichtigsten Faktoren der menschlichen Gesellschaft, wenn er sagt:

„Solange nicht den Bau der Welt Philosophie zusammenhält,
Besteht dies Weltgetriebe durch Hunger und durch Liebe!“

Denn die Familie, sagten wir schon oben (S. 79), ist ein Haupthebel der sittlichen Kultur. In der Familie bildet sich unbemerkt eine gewisse Gleichmäßigkeit des Lebens, Denkens und Fühlens; hier ist eine natürliche Autorität, welche die Handlungsweise aller Glieder bestimmt, Differenzen entscheidet und gütlich beilegt. Der Familienvater war von Natur Haupt, Richter, Gesetzgeber und Feldherr seiner Familie. Die in diesem kleinen Kreise sich herausbildende Gewohnheit, d. h. Sitte, fand mit der Ausbreitung jenes immer weitere Geltung. Die Familie erweiterte sich zum Geschlecht, dieses zum Stamm, dieser zur Nation — und dieselben Sitten, Rechte und Gesetze fanden einen immer umfassenderen Bereich ihrer Geltung.

Den sittigenden Einfluß der Familie und des Stammes unterstützt eine fernere Eigentümlichkeit des Menschen: seine langsame Entwickelung. Während das Tier in wenigen Monaten den Eltern entwachsen und selbständig geworden ist, bietet das langsame Heranwachsen des Menschen der Sitte resp. ihren Organen — den Eltern, Geschwistern, Lehrern und Gesetzgebern — Gelegenheit, ihn zu einem brauchbaren Gliede der Gesellschaft zu erziehen. Dieses Werk wird dadurch erleichtert, daß die sozialen Triebe eher erwachen als der Trieb nach Erwerb und der Geschlechtstrieb, welche, wie oben gezeigt, so viele Konflikte herbeiführen.

Sind nun schon die bisher geschilderten Triebe nach Speise und Trank, Kleidung und Wohnung, nach Geschlechtsgenuß und Fortpflanzung nur Modifikationen des Selbsterhaltungstriebes (S. 40), so äußerte sich dieser ebenso früh auf geistigem Gebiet und beförderte auch hier die Entstehung der ethischen Begriffe.

Da das Grundwesen des Menschen, wie jedes Dinges, Thätigkeit ist (S. 39), so ist ihm Arbeit ein Bedürfnis, Langeweile verhaßt. Irgend eine Beschäftigung müssen wir haben, soll uns nicht das Leben zur Qual werden. Dies zeigt sich schon am kleinen Kinde, es will sich irgendwie bethätigen durch Bewegung, Spiel, Plaudern u. dgl., und

Männer, die ihr Amt niedergelegt haben, suchen sich alsbald wieder freiwillig irgendeine Beschäftigung. Ganz träge und arbeitsscheue Menschen sind daher eine Ausnahme; sie werden auch, weil sie den Tieren gleichen, verachtet. Denn weil jede Beschäftigung des Einzelnen auch dem Ganzen nützt, bringt sie dem Thäter Ehre und befriedigt so eine andere Seite unseres Selbsterhaltungstriebes, den Drang, etwas zu gelten in der Gesellschaft. Dieser psychische Trieb hängt mit der ferneren Eigentümlichkeit des Menschen zusammen, sich Illusionen zu machen. Denn alle objektive Ehre, d. h. das Bewußtsein unserer Wertschätzung bei andern, ist doch eine Illusion. Aber die Phantasie, welcher sie entspringt, nennt Goethe mit Recht „die ewig bewegliche, immer neue, seltsame Tochter Jovis, sein Schoßkind“ und zugleich „die schöne, unverwelkliche Gattin des sterblichen Menschen“. Denn was verdanken wir ihr nicht alles! Sie zaubert uns des Nachts liebliche Träume vor und des Tages übergießt sie die rauhe Wirklichkeit mit versöhnendem Schimmer; sie verklärt die leidenvolle Vergangenheit und malt uns eine liebliche Zukunft. Die Phantasie erschließt uns das Reich der Töne und Farben; läßt uns Begriffe, Kategorien und Ideale bilden. Sie ergänzt unsere Einzelerfahrungen zu ganzen Bildern, denn nur kraft ihrer haben wir die Vorstellung von Raum und Zeit, Gott und Welt. Sie läßt uns schwärmen für Ehre und Macht, Freiheit und Vaterland, Mitwelt und Nachwelt. Sie zeichnet uns die göttliche Weltordnung, das Reich der Gründe und Zwecke und pflanzt selbst am Grabe noch die Hoffnung auf.

Die Phantasie ist denn auch ein Hauptfaktor bei der Entwickelung der ethischen Begriffe. Ist sie es doch allein, welche unserm Willen sein Ziel steckt, welche unser Gefühl durch die Vorstellung von Lust und Unlust wesentlich bestimmt und uns Mittel zur Ausführung an die Hand giebt. Vermöge der Phantasie stellen wir uns vor, was wohl die Leute zu dieser oder jener Handlung sagen werden, und bilden

so unsere eigene Wertschätzung der Handlungen anderer. Durch die Phantasie findet unser Grundtrieb nach Selbsterhaltung erst Licht und Ziel. Der objektive Zweck, welcher, wie oben (S. 35) gezeigt wurde, jedem Wesen zu Grunde liegt, wird uns dadurch zum bewußten und subjektiven Ziel. „Vor jedem steht ein Bild", sagt Rückert, „des, was er werden soll; solang' er das nicht ist, ist nicht sein Friede voll." Jeder hat den Trieb nach Vollkommenheit, d. h. nach größtmöglicher Selbstbethätigung, mag er sie, je nach seinem Temperament, nach seiner vorwiegend vegetativen, intellektuellen oder psychischen Anlage in körperlicher oder geistiger Richtung suchen.

Dieser Trieb nach Vollkommenheit weist nun den Einzelnen über sich hinaus auf das Ganze. Denn so berechtigt auch die Selbstliebe und Selbstbehauptung ist, bald muß sie ihre Schranke erkennen an der Gemeinschaft; wo nicht, wird sich diese dem Egoisten bald genug energisch gegenüberstellen. Je eifriger also der Einzelne nach seiner eigenen Vervollkommnung strebt, je mehr er selbst sein und gelten will, desto mehr muß er dem Ganzen dienen. Zu derselben Einsicht führt die Arbeit. Denn wenn diese auch vom Einzelnen zum eigenen Nutzen — zur Beschaffung von Nahrung, Kleidern und Bequemlichkeiten — unternommen wurde, so mußte er doch bald den Vorteil, ja die Notwendigkeit gemeinsamer Unternehmung erkennen. Denn da die Elemente das Gebild der Menschenhand zu hassen scheinen, da die Natur durch Mißernte, Wasser und Feuer, Sturm und Lawinen, Urwald und wilde Tiere den Menschen zahlreiche Hindernisse in den Weg gelegt hat, mußten sie sich zur gemeinsamen Beseitigung derselben vereinigen. Ja, schon die gewiß früh entstandene Teilung der Arbeit, der Tauschhandel, Jagd und Krieg wiesen den Einzelnen auf die Gemeinschaft. So fanden die sozialen Tugenden gerade am Egoismus ihre festeste Stütze! Die einfachen großen Gebote, welche allen Moralgesetzgebungen zu Grunde liegen, traten gewiß sehr früh zum Schutze des Lebens, des Eigentums

und der Ehe auf. Ebenso die Kardinaltugenden: Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Keuschheit, Gastfreundschaft.

Natürlich gab es auch hier Ausnahmen, wie oben beim Drange nach Thätigkeit. Wir wir S. 81 ganz träge und apathische Individuen kennen lernten, so giebt es auch Menschen, deren Egoismus alle sozialen Instinkte unterdrückt. Da sie weder Interesse fürs Ganze fühlen, noch die Notwendigkeit der Selbstbeschränkung begreifen, wollen sie auch nicht den eigenen Nutzen dem Ganzen unterordnen. Sie sind die Aussätzigen, gegen welche, als ihre gemeinsamen Feinde, die Gesellschaft Front macht. Wie die Drohnen von den Bienen, so werden die faulen Parasiten und herzlosen Egoisten von der Menschheit verabscheut und, wo es geht, bestraft, indem sie physisch oder moralisch vernichtet werden. Ihr Eingriff in die Selbsterhaltung anderer — in ihre Arbeit, ihr Eigentum, ihr Leben, ihre Ehe u. s. w. — bringt diese gegen sie auf, sie suchen und finden Hilfe bei der Gemeinschaft, die sich durch den Angriff gegen den Einzelnen mitbedroht sieht. So wächst das Gefühl und das Bewußtsein von Recht und Unrecht gerade durch deren Verächter. Wenn sie sich auch nicht von der theoretischen und praktischen Unhaltbarkeit ihres Standpunktes überzeugen lassen, ja sich vielleicht, wie Fr. Nietzsche („Grundlage der Moral“ § 16), dessen rühmen, so ist doch reiner Egoismus ebensowenig denkbar wie reiner Altruismus. Beide gehen nach ihren Wirkungen und Motiven stets ineinander über. Steigert sich die Verachtung der Moral und des Gewissens zum moralischen Nihilismus, wie bei Dostojewskis „Raskolnikow“, so muß man an moralisches Irresein (moral insanity) denken, wie es Krafft-Ebing in seinem „Lehrbuch der Psychiatrie“ (II, 65) beschreibt.

Ebenso nimmt aber das Rechtsgefühl auch zu durch den stillen, doch mächtigen Einfluß derer, bei welchen die sozialen Tugenden vorwiegen. Denn das Beispiel, sahen wir schon S. 50, wirkt oft mehr als Lohn und Strafe, mehr als alles Moralpredigen. So merkwürdig nun ist die menschliche

Natur, daß ihr nicht nur neben den egoistischen Trieben die sozialen einwohnen, sondern sogar ein Trieb der Selbstaufopferung. In der That eine merkwürdige Thatsache, die unserem Grundtriebe nach Selbsterhaltung zu widersprechen scheint und doch durch den Tod eines Kodrus, Decius Mus, Winkelried, Froben u. v. a. bestätigt wird. Doch erklärt er sich aus unserer bisher entwickelten Theorie (§ 8. 9).

Denn das Wesen des Menschen ist Selbstbethätigung, die im Gefühl als Lust empfunden wird. Je mehr daher der Mensch besitzt, wirkt oder gilt, desto höher ist seine Befriedigung. Aber diese hängt nicht nur von dem eigenen Wohlsein, sondern auch von dem Wohle derer ab, mit denen er durch dieselben Interessen verbunden ist. So entsteht die Liebe zu anderen Menschen, d. h. das Wohlgefallen an ihrem Wohlsein. Diese entwickelte sich natürlich zunächst innerhalb der Familie, deren Glieder ja durch das Blut und das gemeinsame Interesse aufeinander hingewiesen sind. Auf Grund des Geschlechtstriebes zu einander hingezogen, lieben sich die Gatten, weil sie in der Harmonie und Ergänzung ihrer Verschiedenheit glücklich sind; auf Grund ihrer Hilfsbedürftigkeit werden die Kinder von ihnen geliebt und lieben jene wieder, teils aus Dankbarkeit, teils aus Eigennutz; allmählich aber entsteht auch aus diesem Verhältnis zwingender Not das freie hingebender, auf Wohlgefallen gegründeter Zuneigung. Denn im engsten Familienkreise lernt der Mensch dem Zuge der Sympathie folgen, welche ihn mit seinesgleichen ebenso von Natur verbindet wie die Tiere derselben Gattung. Sobald nämlich das Kind zum Selbstbewußtsein gelangt, merkt es an dem Benehmen der Eltern, durch welche seiner Handlungen es sie erfreut oder betrübt. Zunächst um Strafen und Tadel zu vermeideu, dann um Lohn und Beifall zu ernten, bemüht es sich so zu handeln, daß die Eltern mit ihm zufrieden sind. Da es nun bemerkt, wie viel Vergnügen ihm selbst der Beifall jener bereit, sucht es ihn immer mehr und häufiger zu erlangen. Ein wichtiges Mittel desselben teilhaftig zu werden

ist, wie das Kind bald erkennt, sein Benehmen gegen die Geschwister. Wenn es denen nicht an Leib und Gut zu nahe tritt, sie als gleichberechtigt anerkennt, ihnen vielmehr Freude bereitet, so wird es von den Eltern gelobt. Dies ganze Verhältnis zu Eltern und Geschwistern ist, wie gesagt, in der Sympathie begründet, muß aber durch manche angenehme und schmerzliche Lebenserfahrung ausgebildet werden. Wie oft gilt es da den Eigenwillen, Eigendünkel und Eigennutz zu brechen! Aber jeder Sieg über sich selbst erleichterte den nächsten, indem er die Liebe — d. h. die Lust am Wohlsein anderer — stärkte. Denn die Selbstsucht erwies sich je länger je mehr als unhaltbar und hob sich selbst auf, anstatt zum Ziele zu gelangen. So fanden die sozialen Triebe, welche, wie oben gezeigt, durch Arbeit, Eigentum und Verkehr in Thätigkeit gesetzt werden, am meisten Pflege durch die Familie.

Außer diesen subjektiven Vorbedingungen der Ethik kommen nun die objektiven in Betracht. Da sich unser willkürliches Handeln, wie oben (S. 52) gezeigt wurde, an dem unwillkürlichen entwickelt, so wählte der Mensch ursprünglich dasjenige, was sich ihm als das Leichteste darbot an Bewegungen, Vorstellungen und Gefühlen. Sie reproduzierte er dann absichtlich. Dabei bestimmte ihn vor allem die natürliche Umgebung; was sie seinem Triebe nach Bethätigung und seiner Phantasie bot, ward als das Selbstverständliche angenommen und geübt. So trieben die Völker Jagd oder Fischerei oder Nomadenleben, zuerst aus Not, dann aus süßer Gewohnheit; und für alle war der Krieg eine ebenso angenehme als zwingende Notwendigkeit, wenn auch der von Rousseau angenommene „Krieg aller gegen alle" keinesfalls der Naturzustand gewesen ist, weil wie gezeigt, seit je Familienzusammengehörigkeit bestand. Für die Entstehung der Kultur aber waren Klimate erforderlich, welche dem Menschen Hindernisse in den Weg legten, an deren Ueberwindung sich sein Verstand und Wille üben konnte, und doch nicht allzugroße,

so daß er vom Versuch nicht abgeschreckt wurde; Klimate, die ihn zum Warten und Erfinden zwangen, ihm dafür aber auch mehr gewährten als den dürftigsten Unterhalt. Hier ward die Bevölkerung dichter und infolge davon die Anregung mannigfacher. Wie zufällig und daher überraschend trotzdem die Kulturfortschritte dem Menschen selbst waren, beweist der Umstand, daß sie von allen Mythologieen den Göttern zugeschrieben werden. Dies Mißtrauen des Menschen in sich selbst gegenüber der unheimlichen Größe der Natur erzeugte den Fetischdienst, die Orakel, die Mantik und Prophetie, und noch beeinflußt ja der Aberglaube selbst Gebildete.

Erst eine gewisse Kenntnis der menschlichen Psychologie und der Naturumgebung bahnte eine Moral an, d. h. eine Art systematischer Wertschätzung unserer Handlungen von einem höchsten Grundsatze aus. Da dies einen umfassenden Ueberblick über mannigfache Lebensverhältnisse voraussetzt, können wir bei den rohen Naturvölkern nur schwache Ansätze dazu vermuten. Diese aber lassen sich zum größeren Teil auf die oben geschilderten gemeinsamen Züge der Menschheit zurückführen. Daneben aber finden sich merkwürdige Idiosynkrasieen: Das eine Volk hat die Beschneidung, ein anderes verabscheut gewisse Speisen, das eine trauert schwarz, das andere weiß u. s. w.; und das sind nicht etwa Aeußerlichkeiten, sondern die ganze Volksseele hängt daran, weil sie eben der Stammeseigentümlichkeit entsprechen.

Erst bei den höher entwickelten Völkern findet sich das Bewußtsein von einem höchsten Zweck und höchsten Gute des Lebens, welches, da ihnen ihre Kultur das Notwendige bot, in einem über die Notdurft Hinausgehenden gesucht wurde. Die Griechen identifizieren das Sittliche mit dem Schönen. Die „Kalokagathie" (d. h. Schön-Güte) umfaßte Tugend und Tapferkeit, politische Tüchtigkeit, Kunst (Musik und Gymnastik) und Wissenschaft. Der praktische Römer dagegen strebte, war die Notdurft befriedigt, nach Ehre,

daher setzte er das Sittliche mit dem Ehrenhaften (honestum) gleich. Und wie den alten Kelten gilt noch heute ihren Nachkommen, den Franzosen, Gloire und Esprit als das Höchste. Wo solche geistige Güter als Ideale erstrebt werden, wird derjenige verachtet, der auf Geld und Gut, Essen und Trinken, überhaupt auf Sinnliches das Hauptgewicht legt. Gerade diese Verschiedenheiten der Völker, welche aus der Verschiedenheit ihrer Anlage, Beschäftigung, Naturumgebung und Tradition entsprangen, waren zunächst ebensoviele Schranken für sie. Daher fehlt allen „Heiden" die Idee der Menschheit fast ganz. Argwohn, Furcht, Verachtung und Feindschaft trennte die Völker, selbst so aufgeklärte Männer, wie Plato und Aristoteles, hielten an dem Unterschied von Hellenen und Barbaren fest, verteidigten die Sklaverei und erklärten es für das Interesse beider, daß die weniger Intelligenten den Begabteren dienten. Erst Alexander der Große, welcher Orient und Occident gewaltsam verschmolz, zeigte den Menschen, daß sie wirklich der Hauptsache nach gleich seien. Auf Grund dieser Thatsache haben dann die Stoiker und Epikureer die Gleichheit aller Menschen behauptet. Aber erst das Christentum, welches die Religion als das allen Menschen Gemeinsame ansieht, hob alle Unterschiede der Nationalität, des Standes und Geschlechts vor Gott auf. Entstand es doch unter Augustus, dessen Szepter die Völker der Erde gleichmäßig knechtete, und in Judäa, wo viele Völker sich mischten, zu einer Zeit, wo eine Sprache, ein Recht, ein Kriegsdienst u. s. f. alle verband. Und doch schaffte weder das Neue Testament noch die mittelalterliche Kirche die Sklaverei ab, und selbst Grotius († 1645) und Pufendorf († 1694) hielten sie für ebenso sittlich als rechtlich. Erst als man im 17. Jahrhundert Indien und China kennen lernte, deren Kultur man bewunderte, und dort vom Buddhismus auch die Gleichheit aller Menschen gelehrt fand; und als man endlich im 18. Jahrhundert den „dritten Stand" emporhob, machte man Ernst mit „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit".

Wie es also Jahrtausende gedauert hat, ehe sich die Idee von der Gleichheit aller Menschen Geltung verschaffte, — und sie gilt noch bei vielen Völkern nicht! — so hat sich auch die unhaltbare Unterscheidung einer niedern und höhern Moral allmählich und noch nicht ganz verloren. Der Grund hierfür ist sowohl die Mannigfaltigkeit sittlicher Ansichten, als auch die Ueberschätzung des Wissens (der Einsicht) in moralischen Dingen gegenüber der unleugbar mangelhaften Praxis. So unterscheidet Plato eine Tugend des Vorstellens und der Erkenntnis, Aristoteles dianoëtische und ethische Tugend, die Stoa das Katorthoma und Kathekon, d. h. das Richtige und das Geziemende. Der Inder kennt keine sittlichen Pflichten für den Menschen, sondern nur für die Kasten. Der Brahmane allein ist der höchsten Sittlichkeit fähig, diese aber besteht in Selbstvernichtung. Auch das Christentum übte bald eine niedere und höhere Sittlichkeit teils aus Erwartung des ganz nahen Weltendes, teils aus Opposition gegen das immer mehr verfallende Heidentum. Heiraten ist gut, sagt Paulus, Ledigbleiben ist besser; wer nicht Vater und Mutter, Haus und Hof verläßt um meinetwillen, ist meiner nicht wert, sagte Christus. Ehelosigkeit, Armut, Weltflucht und Selbstpeinigung erschien den Christen bald besser, als in der Welt seine Pflicht zu thun. Durch das ganze Mittelalter geht der Unterschied der Religiosen und Weltlichen; diese können durch strenge Pflichterfüllung zwar auch selig werden, jene aber erlangen eine höhere Vollkommenheit und Seligkeit. Hieraus entsprang die Wertschätzung des Klerus, des Klosterlebens und der Orden, sowie die Lehre von Heiligen, vom Ablaß und Fegefeuer. Die Reformatoren haben zwar diesen Unterschied prinzipiell als unevangelisch verworfen, aber immer wieder neigt die Praxis dazu, wie der Unterschied von „Geistlichen" und „Weltlichen" und die Sekten der Quäker, Methodisten, Pietisten und Herrnhuter beweisen.

Nach allem Gesagten haben wir uns die Entstehung der Moralbegriffe folgendermaßen zu denken: 1. Der

Mensch hat mit allen Tieren gemein den Trieb nach Selbsterhaltung, der sich, wie bei jenen, in viele Einzeltriebe besondert. 2. Eigentümlich sind ihm der Trieb nach Besitz, Arbeit, Schmuck und Ehre, sowie die langsame Entwickelung aber dann kontinuierliche Bethätigung des Geschlechtstriebes, woraus sich das Familienleben mit seinen sozialen Segnungen ergiebt. 3. Der an sich berechtigten Selbstliebe treten die sozialen Rücksichten entgegen, welche dem Einzelnen die Familie, die Gesellschaft und die Gemeinsamkeit der Interessen oder der Not auferlegte. 4. Zunächst im engsten Kreise der Familie, dann im weiteren der Sippe, des Stammes und des Volkes befestigte sich allmählich eine gewisse Gleichmäßigkeit des Fühlens, Denkens und Handelns — die Sitte, welcher natürlich überall und mit Recht das Wohl des Ganzen wichtiger erschien als das des Einzelnen. 5. Erst ganz allmählich bildeten die geistig begabtesten Völker und in diesen wieder nur einzelne ein Moralsystem heraus, das zunächst der Individualität des resp. Volkes entsprach und sich erst durch den erweiterten Verkehr mit anderen Völkern klärte und zur Idee der Humanität erhob. 6. Weil diese Systeme von den hervorragendsten Geistern durch stille Kontemplation aufgestellt wurden, mußte sich natürlich stets eine arge Verschiedenheit zwischen Theorie und Praxis herausstellen. Diese darf aber nicht durch falsche Hilfshypothesen von einem Sündenfall, von höherer und niederer Sittlichkeit und dergl. beseitigt, sondern muß einfach als etwas Notwendiges anerkannt, aber durch Aufstellung von moralischen Idealen, welche im Wesen der menschlichen Natur wurzeln, allmählich überwunden werden. 7. Das Sittliche, im allgemeinsten, formalen Sinne, nennen wir also, im Unterschiede vom mechanischen und tierischen, das zweckvolle Handeln des Menschen, welches sich auf Grund seiner Triebe und im engen Zusammenhang mit der Menschheit nach einer, Gutes und Böses unterscheidenden Norm richtet.

Zur Bestätigung unserer Ansicht, daß das Sittliche aus der Sitte hervorwächst, seien noch einige Aussprüche von anderen

Denkern angeführt. So sagt Schleiermacher: „Die Sitte ist die durch alle Eigentümlichkeiten der einzelnen hindurchgehende Gleichheit, der Typus in der sittlichen Thätigkeit". — Schon Ad. Smith meinte, der Mensch stimme immer von Natur mit den Empfindungen seinesgleichen überein und finde in dieser Uebereinstimmung Vergnügen. Das nenne er Sympathie. Das Kriterium unserer Handlungen und Empfindungen bestehe darin, daß wir uns auf den Standpunkt eines unparteischen anderen versetzen. Können wir seiner Sympathie sicher sein, so seien unsere Handlungen zu billigen, sonst nicht. — Ebenso sagt Locke, das Gesetz der öffentlichen Meinung, ihr Lob oder Tadel treibe uns zur Tugend. — Auch Hegel (Bd. II, 256) betont, die sittliche Substanz sei nicht bloß eine Abstraktion, sondern ebensosehr unmittelbares, wirkliches Selbstbewußtsein oder Sitte. In der einfachen Identität mit der Wirklichkeit der Individuen erscheine das Sittliche als die allgemeine Handlungsweise derselben, als Sitte. — Und von Oettingen („Moralstatistik" II, 79) führt aus, daß an den einzelnen die Idee des absoluten Sittengebotes und der Sittlichkeit nur durch die organisch gegliederte Gemeinschaft und den erziehenden Einfluß der Sitte herantritt. Für jedes Volk sei das gut, was der Sitte entspreche, das böse, was wider die hergebrachte Sitte gehe. — Fr. Paulsen („Syst. d. Ethik" I, 313) nennt die Sitten „das homologe Organ zu den Instinkten des Tierlebens. Sie gleichen ihnen darin, daß sie zweckmäßige stereotype Verfahrungsweisen zur Lösung komplizierter Lebensaufgaben sind; ebenso darin, daß sie ohne Einsicht in ihre Zweckmäßigkeit geübt werden; sie bilden eine Gattungsintelligenz, an der das Individuum teil hat". Doch da es um sie weiß, so könne man die Sitten als zum Bewußtsein gekommene Instinkte erklären . . . . Pflicht sei ursprünglich nur die Autorität der Sitte. Paulsen weist (im Anschluß an Darwin, „Abstammung des Menschen" Kp. 4 u. 20) auf die Ansätze menschlicher Sitten in tierischen Instinkten hin.

Natürlich brauchen wir nach unseren Ausführungen in § 6, 9 und 10 nur darauf hinzuweisen, daß, da die Gemeinschaft doch aus den Einzelnen besteht, die relative Selbständigkeit derselben keineswegs ausgeschlossen werden soll. Im Gegenteil, wie zu der Welt überhaupt, so hat jeder einzelne zur Bildung, Aufrechterhaltung und Reform der Sitte seinen Beitrag zu liefern. Sind wir doch nicht bloß Produkt und Wirkung, sondern auch produktive und bestimmende Ursache. Jeder einzelne hat als Charakter seine eigentümliche Aufgabe in der sittlichen Weltordnung und kraft

seines Ethos (d. h. Eigentümlichkeit) selbstthätig mitzuwirken an der Realisierung des Weltzweckes. Sein sittlicher Wert wird sich also nach dem Verhältnis der persönlichen Selbstbestimmung zum sittlichen Entwickelungsstadium seiner Umgebung bemessen. „Jeder große Mann“, sagt Goethe, „ist ein Sohn seines Volkes“ — und nicht nur dies, sondern der ganzen Menschheit; er ist eine in ihrer Sittlichkeit geographisch und geschichtlich bestimmte Individualität.

Daß aber auch diese beiden Faktoren — der objektiv-soziale und der subjektiv-individuelle, die Sitte und die Persönlichkeit — noch nicht genügen, um eine haltbare Ethik zu begründen, werden wir sehen, wenn wir nach der Verpflichtung fragen, welche uns zur Sittlichkeit nötigt (vergl. § 15).

§ 12. Kritik anderer Theorieen.

Zur Stütze unserer Ansicht wollen wir die anderen Versuche, die Entstehung der Moral zu erklären, kurz kritisieren.

Aus dem Triebe nach Glückseligkeit, der in der That allen Menschen innewohnt, kann die Moral nicht hervorgegangen sein. Denn wenn er auch gewiß zur Begründung geordneter Gemeinschaften mitgewirkt hat, so geht er doch nicht aufs Allgemeine, sondern nur aufs Persönliche, Einzelne. Und dieser führt, da er oft bei verschiedenen Menschen auf dasselbe geht, eher zum Konflikt als zur friedlichen Gemeinschaft. Auch hätten die Menschen, um das allgemeine Wohl zu befördern, erst wissen müssen, worin es besteht. Dies festzustellen ist aber nicht leicht, denn es beruht gerade nicht in der Befriedigung aller menschlichen Bedürfnisse und Triebe; die ist ja in keiner Gesellschaft möglich. Hieran scheitert überhaupt jede eudämonistische Ethik, welche das Sittlichgute zum Mittel, das Glück zum letzten Zweck macht. Denn nicht nur der Nachweis, sondern schon die Erkenntnis des allgemeinen Wohles ist fast unmöglich; abgesehen davon, daß dann immer erst noch die Verpflichtung darzuthun wäre, weshalb der einzelne sein Privatinteresse dem

der Allgemeinheit unterordnen muß. Die hedonistische Moral eines Epikur, Aristipp, Bentham und J. Stuart Mill macht die Lust zum höchsten Gute, also die subjektive Gefühlserregung. Aber der Mensch strebt keineswegs überall und zuerst nach Lust, sondern nach Selbsterhaltung durch Selbstbethätigung. Wenn Mill (Analysis of the phenomena of human mind. Kp. 19) behauptet, Verlangen sei nur ein anderer Name für Vorstellung von Lust (desire = idea of pleasure), so ist zu sagen, daß es wohl auf die Sache geht, man denke an Hunger, Durst, Ehrgeiz, aber nicht auf Lust. Vielmehr ist diese nur der Ausdruck für das erreichte Ziel. Auch negativ mit Schopenhauer darf man nicht sagen, daß Unlust, resp. das Streben, ihr zu entfliehen, das einzige Motiv für unser Handeln sei. Oder wird der Forscher, Dichter, Künstler zum Schaffen durch Unbehagen veranlaßt? Der Hedonismus unterschätzt ferner die hohe Bedeutung, die der Schmerz in jeder Form für unser Glück hat. Oder ist ein so mühe- und sorgloses Dasein, wie es Wieland in seinem „Aristipp" schildert, beneidenswert? Entspricht nicht Streben und Irren, Kampf und Not, Sieg und Mißlingen vielmehr dem Ideal, das sich ein jeder von großen Männern, ja von seinem eigenen Leben macht? Selbst Mill sagt schließlich: Besser ein unbefriedigter Mensch als ein befriedigtes Schwein! (Vgl. Paulsen, System d. Ethik 3. Aufl. I, 224—259.)

Ebensowenig erklärt der Trieb nach Vollkommenheit allein die Entstehung der Moral. Denn so mächtig er auch in allen Menschen sein mag, wie wir selbst oben (S. 82) anerkannt haben, so verschieden und so egoistisch ist er. Auch der Verbrecher, der Schlemmer, der Tyrann u. s. w. strebt nach möglichster Erhöhung seiner Kräfte. Erst die ethische Bildung lehrt den Menschen die Wertschätzung der einzelnen Triebe.

Auch die Sympathie allein konnte nicht zu dem Resultat führen. Denn abgesehen von der Schwierigkeit, ihr Vorhandensein neben dem Triebe nach Selbstbehauptung zu erklären (s. o. S. 83), ist doch nicht jedes Mitgefühl schon sittlich.

Noch unzureichender ist Herbarts Begründung der Ethik auf die Aesthetik, indem er an Stelle des Mitgefühls das ursprünglich im Menschen liegende Wohlgefallen an sittlichen Handlungen setzt. Der Mensch könne als Zuschauer Wohlgefallen an Handlungen haben, die er vom Standpunkt seines Interesses verabscheue. Und da wir nun, wie die Aesthetik lehre, stets nur an Verhältnissen, wie an einzelnen Elementen, Wohlgefallen haben, so behauptet Herbart, es gefallen uns 5 Grundverhältnisse des Willens: 1. Die Uebereinstimmung zwischen dem Willen und dem sittlichen Urteil derselben Person; 2. das Größere neben dem Kleineren, der stärkere Wille neben dem schwächeren; 3. die Uebereinstimmung der Willen zweier Personen; 4. der Widerstreit zweier Willen mißfalle, doch gefalle 5. die Vergeltung des Guten mit Gutem, des Uebels mit Ueblem. Daraus leitet er dann 5 Musterbegriffe oder Ideen ab. Aber diese — die Idee der inneren Freiheit, der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts und der Billigkeit — sind willkürliche Abstraktionen, die, namentlich der erste und vierte, keineswegs jedem Menschen innewohnen. Auch ist das Wohlgefallen und Mißfallen bei den einzelnen Menschen sehr verschieden, wie die Verschiedenheit der sittlichen Urteile beweist. Ferner ist Satz 4 offenbar dasselbe wie Satz 3, nur der Form nach seine Negation. Und daß es kein angebornes Element der menschlichen Natur ist, zeigt die Gleichgültigkeit des Kindes gegen die Begriffe von Gut und Böse. Ferner fehlt es bei der Theorie des Geschmacks an dem Maßstabe, nach welchem wir das Wohlgefallen an sittlichen Handlungen von demjenigen an jeder Kraftäußerung oder gar an Akten der Rache, Grausamkeit u. s. w. unterscheiden. Endlich würde es auch auf diesem Standpunkt nicht möglich sein, die Thatsache zu erklären, daß wir uns verpflichtet fühlen zu diesem oder jenem.

Beseitigt, nicht beantwortet wird die Frage, wenn man, wie Kant, behauptet, das Sittengesetz sei ein nicht weiter abzuleitendes Faktum, eine Ur- und Grundthatsache des

Bewußtseins. Der Begriff eines reinen Gedankenwesens, welches den Willen bestimmte, mit anderen Worten der Begriff einer von der Erfahrung unabhängig den Willen bestimmenden Ursache, sei im Gebiete des Erkennens ein zwar möglicher, gleichwohl aber leerer Begriff. Er erhalte seinen Inhalt am Sittengesetz. Die innere Idee der Freiheit und das von ihr abstammende Gesetz eines schlechthin gebietenden Sollens, wodurch uns diese Freiheit erst kundgethan wird, sei ein fester Punkt, wo die reine Vernunft ihre Hebel einsetzen könne. Durch keine Ableitung, durch keine Anstrengung der reinen oder der von der Erfahrung unterstützten Vernunft könne, meint Kant, die Wirklichkeit eines reinen Sittengesetzes bewiesen und durch keine Erfahrung bestätigt werden, und dennoch stehe dasselbe durch sich selbst fest; es sei gleichsam als eine Thatsache der reinen Vernunft gegeben, und zwar als die einzige Thatsache derselben, die sich uns für sich selbst aufdränge und also unbestreitbar gewiß, mit dem Bewußtsein der Freiheit des Willens unzertrennbar verbunden, ja sogar mit demselben einerlei sei. („Krit. d. prakt. Vernunft" § 7). — Hiergegen aber ist zu bemerken, daß das Sittengesetz entweder ohne Inhalt und dann fruchtlos wäre; oder aber es ist nachweislich kein Faktum, daß wir uns eines „Imperativs" mit bestimmtem Inhalt bewußt sind. Ferner scheint das Bewußtsein der Freiheit mit dem Sittengesetz weder verbunden noch gar mit ihm identisch, wenn auch ein Gesetz nur unter Voraussetzung der Freiheit den Charakter eines Sittengesetzes hat.

Kants Gedanken hat neuerdings J. H. Fichte in seinem „System der Ethik" (I, 15. II, 18—19) wieder aufgenommen. Die praktischen Ideen, sagt er, drücken das ewige Wesen des Menschen in seinem Willen aus, sie seien dem menschlichen Geiste a priori und vor jeder Freiheit immanent. Es durchwalte ein einziger Grundwille die ganze Menschheit, eine im Hintergrunde unseres Wesens sich kundgebende Willensmacht, welcher das Gute das Sein-

sollende sei und welche den Eigenwillen und die Selbstsucht überwinde. Dieser „ursprüngliche Wille“ soll von Natur das Sittengesetz enthalten, indem er als allgemeine Menschenliebe oder als Streben nach ergänzender Gemeinschaft nicht nur die Quelle unserer ethischen Begriffe und Prinzipien, sondern auch der sittlichen Institutionen (Familie, Gemeinde u. s. w.) sei. — Aber zunächst verwechselt Fichte wie Kant den jetzigen Zustand mit dem Urzustande. Denn heutzutage, das wird jeder zugeben, werden Kinder zivilisierter Eltern gewiß mit sozialen und ethischen Instinkten geboren; hier aber fragt es sich, woher die ethischen Grundbegriffe überhaupt entstanden sind. Sodann könnte doch einem Willen das Gesetz, welches er sich selbst giebt, nicht als ein Sollen gegenübertreten. Dies gestand Kant selbst zu, half sich aber mit der oben (S. 69) schon abgewiesenen Unterscheidung zwischen Noumenon und Phänomenon. Ferner ist, wenn der „Grundwille“ schon von Natur gut wäre, weder die Thatsache der Sünde noch des Pflichtgefühls erklärbar; ist aber der Wille gespalten, will er neben dem Rechten auch von Natur das Schlechte, so hört er auf, Grundwille zu sein. Auch kann kein Wille Ideen enthalten, weil dies Sache des Verstandes ist; beide sind, wie S. 42 gezeigt wurde, verschieden. Daher müßten, und Fichte nimmt das auch an, uns neben dem Grundwillen noch ethische Grundideen angeboren sein.

Aber diese platonische Lehre von den angeborenen Ideen streitet, wie auf intellektuellem, so auch auf ethischem Gebiete gegen alle Erfahrung. Kein Kind weiß von Natur, was gut und böse ist, ja selbst die meisten Erwachsenen bleiben zeitlebens im unklaren darüber; und wären die Ideen dem Menschen angeboren, so könnten doch zwischen Individuen, Zeiten und Völkern nicht so große Differenzen betreffs derselben herrschen. Und sieht man sich die ethischen Ideen oder Kategorien, welche Kant, Herbart und J. H. Fichte aufgestellt haben, näher an, so zeigt sich, wie willkürlich und einander widersprechend sie ausgewählt sind.

Sodann trifft der Einwand, den wir eben (S. 95) gegen den Grundwillen erhoben, umgekehrt auch die Grundideen. Denn entweder müßten sie auch im Willen liegen — was seine Natur nicht zuläßt — oder sie bestimmen nicht ihn, sondern nur das Bewußtsein.

Endlich sind auch die Versuche als verfehlt zu bezeichnen, welche das Sittengesetz aus direkter Gottesoffenbarung ableiten. Zwar haben alle alten Gesetzgeber — Moses, Manu, Zoroaster, Solon, Servius Tullius u. s. w. — ihre Gesetze auf unmittelbare göttliche Inspiration zurückgeführt. Aber der Beweis dafür ist niemals erbracht worden. Und berufen sich unsere Geistlichen darauf, die zehn Gebote müßten doch inspiriert sein, weil es die Bibel sei, so ist dies ein offenbarer Zirkel. Denn die Inspiration der Bibel wird, wenn überhaupt, doch gerade durch die Moralität und Religiosität ihres Inhalts bewiesen. Wissenschaftlicher sind die Darlegungen von Schleiermacher und Rothe. Jener hat zwar in glänzender Weise das eigentümliche Wesen der Religion vor den Gebildeten unter ihren Verächtern gerechtfertigt, aber sein Prinzip — das Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit von Gott — ist gerade für die Ethik nicht geeignet. Daher hat er denn auch selbst seine Sittenlehre nicht darauf basiert, sondern auf das Verhältnis von Natur und Vernunft (S. 16). Ferner decken sich bekanntlich Religion und Moral keineswegs — worauf wir sogleich eingehen werden. Endlich muß das Dasein und Wesen Gottes aus der Moral, resp. der sittlichen Weltordnung abgeleitet werden, nicht umgekehrt. Auch Rothes Behauptung, wir hätten ein unmittelbares Bewußtsein von Gottes Sein und Wesen, aus welchem von selbst die ethischen Prinzipien quellen, ist übertrieben. Gewiß, wohl alle einigermaßen entwickelten Völker haben Religion; auch übt diese, wie die polytheistischen und naturalistischen Systeme zeigen, großen Einfluß auf ihre Sittlichkeit. Aber die Religionsgeschichte lehrt, wie verschieden die Vorstellungen von Gott in den einzelnen Zeiten und Völkern gewesen sind. Und die Ver-

suche, diese einer direkten Offenbarung des Gotteswillens widersprechende Thatsache durch Sündenfall, Erbsünde, Verwerfung u. dgl. Dogmen zu rechtfertigen, häufen, wie wir § 16 sehen werden, nur die Schwierigkeiten. Uebrigens hat W. Wundt nicht Unrecht, wenn er („Ethik", S. 94) sagt: „Vom genetischen Standpunkt erscheinen die meisten der noch unter uns bestehenden Sitten als die Ueberlebnisse dereinstiger Kultushandlungen, deren ursprüngliche Zwecke unverständlich geworden und die neuen Zwecken dienstbar gemacht sind."

§ 13. Abgrenzung des Sittlichen.

Bevor wir die positive Bestimmung des Sittlichen versuchen, wollen wir das sittliche Handeln gegen das übrige menschliche Thun negativ abgrenzen.

Mag in der objektiven Natur Teleologie herrschen oder nicht — wir behaupten es —, so handelt die Menschheit jedenfalls nach Zwecken (S. 34). Daher ist die ganze Geschichte, wie Schleiermacher gesagt hat, das Bilderbuch der Sittenlehre. Diese selbst will die Gesetze des sittlichen Lebens aufstellen.

Zunächst nun darf die sittliche Thätigkeit nicht mit der künstlerischen identifiziert werden, wie von Fries, Schiller und Herbart geschehen ist. „Gut ist", sagt Fries („Neue Kritik der reinen Vernunft"), „was einem Zwecke entspricht, der nicht wieder als ein Mittel betrachtet werden darf." Wird nun ein Ding als Selbstzweck erkannt, so wird sein Wert nicht mehr auf unser Wünschen und Wollen bezogen, sondern in ihm selbst gefunden. Sofern ein Ding solches interesseloses Wohlgefallen erregt, heißt es schön. An die Stelle des Zweckes tritt die uneigennützige Lust; der Unterschied zwischen Gut und Schön verschwindet. Das moralische Gesetz ist, abgesehen von aller Beziehung auf unsere Person, also seiner kosmischen Bedeutung nach, ein Weltgesetz des Schönen. Hierin liegt sein geheimnisvoller Zauber. Und die moralisch ausgebildete Person ist der ästhetischen Beurteilung das Ideal der schönen Seele. — Gerade diesen Begriff hat Friedrich Schiller mit ebensoviel Scharfsinn als Begeisterung zum Zentrum seiner Weltanschauung gemacht. Denn echte Schönheit führe zur Sittlichkeit und diese wiederum müsse sich zur Schönheit vollenden.

„Kant,“ sagt er, „ward zum Drako seiner Zeit, weil sie ihm eines Solons noch nicht wert und empfänglich schien. Womit aber hatten es die Kinder des Hauses verschuldet, daß er nur für die Knechte sorgte?“ Im Gegensatz zu Kant will er Pflicht und Neigung, Vernunft und Sinnlichkeit nicht getrennt wissen. Höher als die strengste Pflichtmäßigkeit steht ihm daher das sittliche Genie, die schöne Seele, in welcher „sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen so versichert hat, daß es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf .... Daher sind bei ihr eigentlich nicht die einzelnen Handlungen sittlich, sondern der ganze Charakter ist es.“ Die schöne Seele, deren Erscheinung Grazie ist, hat kein anderes Verdienst, als daß sie ist. Mit einer Leichtigkeit, als wenn bloß der Instinkt aus ihr handelte, übt sie der Menschheit peinlichste Pflichten aus. Schiller unterscheidet, wie Reinhold und Fichte, zwei Triebe, den sinnlichen und den Formentrieb. Jener, der den Menschen zur Materie machen möchte, hat seine Norm an der Empfindung; dieser, der uns zur Freiheit und Ewigkeit erhebt, an der Vernunft. Beide Grundtriebe derselben einen Natur müssen vereinigt werden. Daher soll der Mensch alles Innere veräußern und alles Aeußere formen, das Notwendige in uns zur Wirklichkeit bringen und das Wirkliche außer uns dem Gesetze der Notwendigkeit unterwerfen. Dies leistet die Kunst. In dem Spiel mit der Schönheit verschwindet der Zwang der Empfindung ebenso wie der der Vernunft, der Mensch ist frei und harmonisch, selbständig und ewig. Die gesunde schöne Natur braucht keine Moral, kein Naturrecht, keine Gottheit. — Von Herbarts Einordnung der Ethik in die Aesthetik ist schon öfter die Rede gewesen. Gegenstand der letzteren ist das Schöne oder das, worauf die Geschmacksurteile sich beziehen. Schön aber ist, im Unterschiede vom Begehrten und Angenehmen, das unwillkürlich Gefallende. Die sittlichen Elemente nun sind gefallende und mißfallende Willensverhältnisse. Die Eigenheit eines Vernunftwesens, vermöge deren es den fünf praktischen Ideen gemäß Gegenstand des Beifalls wird, heißt Tugend (W. W. I, 137. VIII, 101 ff.). Und Herbarts Schüler Hartenstein sagt: „Das Schöne und Gute kommt darin überein, daß beides einen reinen und unbedingten Beifall als unwillkürlichen Erfolg der leidenschaftslosen Auffassung des Gegenstandes in der Form eines allgemeingültigen Urteils in Anspruch nimmt.“

Diese Vermengung des Schönen und Guten rührt von Plato her, welcher, als echter Grieche, in einem schönen Leibe auch eine schöne Seele suchte. Das Richtige daran ist erstens, daß der Kosmos eine Harmonie von Kräften sei, und sodann, daß ein moralisches, besonders ein leidenschafts-

loses Leben auch der äußern Gestalt eine gewisse Anmut verleihe. Im übrigen unterscheidet sich das ästhetische Gebiet durchaus vom ethischen. Denn jenes wird von der künstlerischen Phantasie bearbeitet, dieses vom bildenden Willen; dort giebt der subjektive Geschmack, hier die objektive Lebensnorm den Maßstab der Beurteilung. Dort kommt es auf Naturwahrheit an, hier auf Gerechtigkeit. Dort kann auch das Häßliche künstlerisch dargestellt, hier muß das Böse vermieden werden. Der Künstler will vor allem die Form, der Sittliche die Sache; jener strebt nach möglichst adäquater, harmonischer Darstellung, dieser nach löblicher Gesinnung. Das Schöne ist oft unmoralisch, das Gute oft häßlich. Sittlichkeit fordern wir von jedem, künstlerische Thätigkeit ist Sache des Talents. Die Kunst ist zwar auch Selbstzweck, aber das Sittliche wurzelt zugleich im absoluten Weltzweck. Daher erregt das Aesthetische nur ein interesseloses, kontemplatives Wohlgefallen, das Sittliche dagegen auch ein interessiertes und praktisches. Wohl sind wir berechtigt, vom Künstler die Rücksicht auf die Moral zu fordern, aber dieses Postulat ist eben schon ein moralisches, kein ästhetisches mehr. Die reizendschöne Darstellung des Nackten z. B. muß zunächst nur nach ästhetischen Gesetzen beurteilt werden; erst bei der Frage nach dem Ort und der Gesellschaft, in welchen es ausgestellt werden soll, kommt das Ethische zur Sprache.

So verschieden ferner die intellektuelle und ethische Bethätigung zu sein scheinen, so sind sie doch oft vermischt worden, und nicht nur von Sokrates, Plato und Aristoteles (S. 42), sondern auch von Spinoza, Fichte d. ä. und Hegel.

Bei Spinoza, der alles Einzelne als Modus des absoluten Seins betrachtet, fällt Denken und Wollen zusammen, wenigstens ist dies die unmittelbare und notwendige Wirkung von jenem. Gut und böse an sich ist nichts, sondern es sind nur unsre subjektiven Urteile über ihr Verhältnis zu uns. Erkenntnis ist also das höchste Gut, das Streben darnach Tugend. Denn je adäquatere Ideen ein Mensch von den Dingen hat, um so weniger wird er von Einbildungen und von Leidenschaften geleitet werden (vgl. Spinozas Ethik IV). — Auch Leibniz hat die Ethik, wenn auch in anderer

Weise, mit der intellektuellen Thätigkeit identifiziert. Im Gegensatz zu Spinozas Pantheismus betont er die Individualität. Seine Monaden sind metaphysische Punkte, geistige Individuen, Leben, Seele und Thätigkeit. Da sie aber „keine Fenster haben", können sie auch keinen Einfluß aufeinander üben, sondern nur von ihrem Standpunkte aus die prästabilierte Harmonie des Universums spiegeln. Da nun aber ihre einzige Thätigkeit die Vorstellung ist und ein Wesen desto vollkommener ist, je richtiger und deutlicher sich in ihm die Welt spiegelt, so haben wir vor allem an unserer „Aufklärung" zu arbeiten. Sie lehrt uns unsere Stellung im Weltorganismus begreifen und billigen, sie macht uns frei und vollkommen glücklich. Denn unser Grundtrieb ist das Streben nach Glückseligkeit, und das einzige Mittel für diesen Zweck Geistesbildung, weil eben jene nur in der Empfindung unserer geistigen Vollkommenheit beruht. An die Leibniz-Wolfische Philosophie schloß sich denn auch der Rationalismus des 18. Jahrhunderts mit seiner Ueberschätzung des „gesunden Menschenverstandes". — Daß selbst Kant, trotz seiner entschieden praktischen Richtung, den Willen unter das Vorstellen subsumiert, haben wir oben (S. 42) gesehen. Auch J. G. Fichte erweitert die Erkenntnis zu sehr, wenn er als „Gelehrten" (d. h. vollkommenen Menschen) denjenigen definiert, welcher durch die gelehrte Bildung des Zeitalters zur Erkenntnis der Idee gekommen ist. Die ewige göttliche Idee kommt in einigen Individuen zur Existenz und stellt sich dar als göttliches Leben, und zwar in der Menschheit, welche sich im Kampfe mit der Natur entwickelt. Das göttliche Leben kann sich nun aber in der Zeit nicht anders darstellen, denn als Gesetzgebung für ein freies Thun, also als göttliches Gesetz an die Freiheit, d. h. als Sittengesetz. — Wie einseitig endlich Hegels Panlogismus das Denken betont, braucht nur hervorgehoben zu werden. Sein dreiteiliges Schema des objektiven Geistes, der sich als formelles Recht, subjektive Moralität und substantielle Sittlichkeit darstellt, beweist es. So wichtig auch Hegels Würdigung der objektiven Gemeinwesen ist, so leiden doch alle seine ethischen Untersuchungen an seiner Ueberschätzung des Denkens („Encyklopädie" III, 376 f.).

Gegen alle diese Ansichten gilt, was wir oben S. 43 vom Unterschied zwischen Wille und Vorstellung gesagt haben. Wohl hat jeder theoretische Irrtum gewöhnlich ethische Konsequenzen, denn Wissenschaft und Leben beeinflussen einander; wohl ist ein reines Herz die Vorbedingung für die Erkenntnis der Wahrheit. Aber doch darf das Wissen nicht überschätzt werden. Der Satz, daß das Wissen an sich schon wertvoll sei, ist nicht absolut wahr. Es ist offenbar

ohne Wert, die Sandkörner am Meer oder die Kommata im Shakespeare zu zählen. Was den Menschen nicht tüchtiger in seinem Beruf oder weiser macht, ist wertlos. Dies gilt vom Einzelnen wie von der ganzen Menschheit. Als Wissenschaft will auch die Ethik zunächst nicht das Leben bessern, sondern erforschen und seine Gesetze systematisieren. Das sittliche Thun dagegen beruht vor allem auf dem Willen. Daher haben wir früher (S. 49) die Bildungsmittel des Willens betrachtet.

Dennoch darf das sittliche Handeln nicht mit der praktischen Beschaffung der Lebensbedürfnisse identifiziert werden, wie es der eudämonistische Materialismus unserer Zeit thut. Auf die schwindelnde Abstraktion der Hegelschen Philosophie folgte der durch die empirische Naturforschung beförderte Materialismus der Büchner, Vogt und Moleschott, welche die Ideen: Gott, Seele, Schuld, Sühne, Reue, Freiheit und Zurechnung verwerfen.

Alle sog. Sünden und Verbrechen sind nur „Folgen mangelhafter Ernährung und fehlerhafter Organisation des Gehirns". Die Unterscheidung von gut und böse ist Selbsttäuschung; alles begreifen heißt alles verzeihen. „Je klarer wir uns selbst bewußt sind, daß wir durch die richtige Paarung von Kohlensäure, Ammoniak und Salzen, von Dammsäure und Wasser an der höchsten Entwickelung der Menschheit arbeiten, desto mehr wird auch das Ringen und Schaffen veredelt." Also ist der Mensch, was er ißt! — Verwandt mit dieser Richtung ist der Utilitarismus der positivistischen Schule Comtes. Nach Ueberschreitung des theologischen und metaphysischen Zeitalters verzichte der Positivismus darauf, nach dem Woher, Warum und Wozu der Dinge zu fragen. Ihn interessiert nur das Wie. Moral, Religion und Psychologie sind also aufgehoben in die Soziologie, d. h. die Wissenschaft vom Menschen. An Stelle der Moralisierung soll Zivilisierung treten, deren Haupthebel die Intelligenz ist. Und auch Buckle, der Sittenhistoriker Englands, behauptet, daß sittliche Grundsätze zwar die Handlungen des Einzelnen beeinflussen, aber „auf die Menschheit im ganzen nicht die geringste Wirkung hervorbringen" (I, 196).

Statt aller andern Gegenbeweise erinnern wir nur an die oben (S. 86) gegebene Entwickelung der Humanitätsidee. Sie war doch eine Folge weder der Kultur noch der Intelligenz,

sondern des moralisch-religiösen Fortschritts. Kultur und Moral gehen eben keineswegs stets Hand in Hand; nicht einmal wächst die Glückseligkeit proportional mit der Kultur. Sondern jene nimmt zu, je mehr Idealismus und moralische Bildung die Menschen haben!

Schwierig durchführbar, aber doch notwendig ist die Unterscheidung der Ethik von der Religion und vom Recht. Denn beide Sphären haben sich ohne Zweifel im engsten Zusammenhange mit der Sitte entwickelt.

Zunächst darf die Religion mit der Sittlichkeit weder identifiziert noch von ihr völlig getrennt werden. Bei der Voraussetzung, Religion und Moral seien ganz dasselbe, wird immer eine von beiden zu kurz kommen. Denn entweder geht die Sittlichkeit ganz auf in der Religion, wie im quietistischen Mystizismus eines Molinos, Tauler u. a. —; oder die Religion geht in der Moral auf, wie in der rationalistischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Ebensowenig dürfen beide Gebiete als absolut verschieden angesehen werden, wie z. B. von Aristoteles und allen naturalistischen Systemen der neueren Zeit. — Auch das ist nicht richtig, wenn die Moral aus der Religion abgeleitet wird, wie die Kirche thut, oder umgekehrt diese aus jener, wie Kant und seine Schüler wollen.

Kant übrigens kommt in dieser Frage nicht aus dem Schwanken heraus. Einerseits nämlich sagt er, Befolgung des Sittengesetzes als eines gottgegebenen charakterisiere den religiösen, Befolgung des Sittengesetzes als eines selbstgegebenen den moralischen Menschen. An und für sich bestehe die Tugendlehre durch sich selbst, auch ohne den Begriff von Gott. Das Gewissen wolle schlechterdings keinen Leiter, denn es ist die sich selbst richtende moralische Urteilskraft. Eine theologische Ethik der reinen Vernunft sei unmöglich, weil Gesetze, welche die Vernunft nicht selbst gebe, nicht moralisch sein können. Die Moral, sofern sie auf den Begriff des Menschen als „eines sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens" gegründet sei, bedürfe weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. — Anderseits führe, meint Kant, die Idee des höchsten

Gutes als Objekts und Endzwecks der reinen praktischen Vernunft, zur Religion, d. h. zur Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote. Es sei die Pflicht (!) des Menschen, Religion zu haben. Wir können uns eine moralische Verpflichtung nicht wohl anschaulich machen ohne einen Gesetzgeber. Selbst statutarische, nicht rein-moralische, Gesetze, welche uns offenbart würden, nimmt Kant an. (W. W. IX, 299—301. X, 6. 116). — Diese auffallende Abweichung in seinen Ansichten wird nicht dadurch gemildert, daß er (X, 184) geoffenbarte und natürliche Religion unterscheidet. Und was hat dann jene häufige Behauptung Kants auf sich, daß die autonome Vernunft ihre eigene Gesetzgeberin sein soll?

Auch bei J. G. Fichte tritt solcher Widerspruch hervor, nur daß er sich aus den Phasen seiner Entwicklung erklärt. Im Jahre 1799 lehrte er, der wahre Glaube sei der an die Möglichkeit der Realisierung des Sittengesetzes. Der Glaube an Gott könne nicht Beweggrund der Moralität sein, vielmehr komme jener erst aus dieser. Und in dem bekannten Aufsatze, welcher ihm den Vorwurf des Atheismus zuzog, sagt Fichte, die moralische Weltordnung sei das Göttliche (W. W. V, 185). In seiner „Appellation an das Publikum" behauptet er, Moraliät und Religion seien absolut eins, beides ein Ergreifen des Uebersinnlichen, jenes durch Thun, dieses durch Glauben. Religion ohne Moral sei Aberglaube, Moral ohne Religion nur Ehrbarkeit. Allerdings gründe sich die pflichtmäßige Gesinnung nicht auf den Glauben an Gott, sondern umgekehrt. In den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" (1804) nennt Fichte die Furcht vor Gott oder Göttern Aberglaube; wo noch gute Sitten seien, da sei noch Religion, ob man es nun wisse oder nicht. Die wahre Religiosität, welche nicht in Erscheinung trete, treibe den Menschen zu nichts, was er nicht außerdem gethan hätte, aber sie vollende ihn innerlich; sie eröffne ihm das Verständnis des Sittengebotes. Seine „Anweisung zum seligen Leben" (1806) faßte dann Gott ganz theistisch als Persönlichkeit, bis er endlich 1812 die Gotteslehre über die bloße Sittenlehre stellt, denn der Begriff sei das Bild Gottes und schlechthin durch dessen inneres Wesen bestimmt (W. W. V, 209. VII, 228).

Während der Identitätsphilosoph Schelling die Sittlichkeit geradezu als Tendenz der Seele definiert, mit Gott, ihrem Zentrum, eins zu sein, denn dann handle sie der Notwendigkeit ihrer Natur gemäß, erkennt Hegel wenigstens an, daß die Idealität der Sitten vom Volke als Gott angebetet werden müsse; denn Recht und Sittlichkeit habe für die Menge nur in der Religion einen Halt.

In neuerer Zeit herrscht entschieden die Richtung vor, die Sittlichkeit von der Religion loszulösen. Nur J. H. Fichte, Chalybäus, v. Oettingen und O. Pfleiderer (Ulrici in „Leib und Seele“ 719 ff.) treten für ihre enge Zusammengehörigkeit ein. Dagegen weisen sie D. Fr. Strauß, Feuerbach, Schopenhauer mehr oder weniger höhnisch ab, und selbst R. Rothe, Zeller, Planck und Waitz stimmen ihnen mit Einschränkung zu.

Nach unserer Meinung verhält sich die Sache so: Religion und Moral fordern einander; kein Mensch kann wahrhaft religiös sein, ohne sittlich zu werden, und keine Sittlichkeit hat einen festen Grund ohne Voraussetzung Gottes. Ein unmoralischer Frommer ist ein Heuchler, ein moralischer Gottloser ist gedankenlos. Denn die Moral schwebt ohne Metaphysik in der Luft; diese aber zwingt, wie wir § 6 gezeigt haben, zum Glauben an Gott. Ferner beeinflussen einander Moral und Religion. Je sittlicher jemandes Gesinnung und Thun ist, desto heiliger wird er sich seinen Gott vorstellen, und je mehr jemand den lebendigen Gott fürchtet und liebt, desto sittlicher wird er handeln. Die Sorge von Kant und Fichte, die Sittlichkeit werde an Hoheit (Autonomie) verlieren, wenn sie auf Religion basiert wird, verrät eine Verkennung des Wesens der Religion. Denn diese ist das Gefühl inniger Lebensgemeinschaft mit Gott, welches sich in unserem Denken, Wollen und Thun äußert. Wer sich als ein Glied am Organismus des Weltganzen betrachtet, ist religiös; wer in seiner Brust das Feuer heiliger Begeisterung fühlt für das Gute, Wahre und Schöne, ist religiös; wer mit allen Kräften darnach ringt, daß das Göttliche immer mehr Gestalt unter den Menschen gewinne, hat Religion. Der Unterschied von Moral und Religion beruht also darin, daß Religion zunächst im Gefühl, Moral im Willen wurzelt; jene hat es mit dem Absoluten und Ewigen zu thun, diese mit seiner vielgestaltigen Erscheinung; jene geht auf das eine Zentrum, diese auf die Peripherie des Lebens; dort verhält sich der Mensch rezeptiv, hier aktiv. Das religiöse

Leben ist zentripetal, das sittliche zentrifugal; jenes mehr innerlich, dieses drängt nach außen. Jene ist die Wurzel der Sittlichkeit, diese die Krone der Religion. „Das ist die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten“ (1. Joh. 5, 3) und: „Welche der Geist Gottes treibet, die sind Gottes Kinder“ (Röm. 8, 14).

Endlich darf die Sittlichkeit auch nicht mit dem Recht vermischt werden, wie von Hobbes und Hegel geschehen ist.

Hobbes, welcher fälschlich den Krieg aller gegen alle für den Naturstand hält (S. 85), meint, die Menschen hätten, um sich Leben, Eigentum und Freiheit zu sichern, in einem Urvertrage auf einen Teil ihrer absoluten Macht verzichtet und sich dem Staate, dem „Leviathan“, unterworfen. Er hat das höchste Recht in allen Dingen, durch ihn erst giebt es Mein und Dein, Recht und Unrecht; er bestimmt die Moral und Religion der Unterthanen („Leviathan“ 1651). — Hegel, der Staatsphilosoph, nennt den Staat „die Wirklichkeit der sittlichen Idee, das an und für sich Vernünftige, das sittliche Ganze, die Verwirklichung der Freiheit, den absoluten, unbewegten Selbstzweck“. Die konkrete Identität des Guten und des subjektiven Willens, in welcher zugleich das Recht und die Moral, das äußere und innere Dasein der Freiheit verknüpft werden, ist die Sittlichkeit. Diese stellt sich stufenweis dar in der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate. Alles, was aus dem Innern der Gesinnung in die Sphäre des äußeren Daseins tritt — also auch die Ethik — hat sich seiner Autorität unbedingt zu unterwerfen („Rechtsphilosophie“).

Gewiß beeinflussen einander das Recht und die Sittlichkeit eines Volkes, eines Zeitalters; auch bedürfen sie einander. Denn die Moral einer Nation muß durch die Rechtsformen gestützt, diese wiederum auf jene begründet werden, so daß Trendelenburgs „Naturrecht auf dem Grunde der Ethik“ nur Beifall verdient. Aber wenn auch Recht und Sittlichkeit aus der Volkssitte entsprungen sind (§ 11) und beide die Gerechtigkeit zur Geltung bringen wollen, so sind sie darum doch nicht identisch. Das Recht will und kann nur äußere, den Gesetzen angemessene Handlungen mit Gewalt (Lohn oder Strafe) erzwingen; die Moral will eine, der Lebensnorm entsprechende innere Gesinnung herbeiführen. Jene sichert die Ordnung der Gesell-

schaft durch die Legalität der Bürger, diese die Freiheit des Einzelnen durch die Moralität, d. h. seine freudige Uebereinstimmung mit den idealen Gesetzen. Richtig hat daher erst K. Chr. Fr. Krause das Recht definiert als „das organische Ganze der äußeren Bedingungen des Vernunftlebens“. Und C. Henrici lehrt treffend, „Recht sei, was der Idee der Unverletzbarkeit der materiellen wesentlichen Bedingungen des moralischen Menschentums, d. h. der menschlichen Persönlichkeit nach ihrer Existenz und ihrer Vervollkommnung oder der unveräußerlichen Menschengüter, im äußerlichen menschlichen Verkehr entspricht“. Das Recht, ja die Pflicht, die Gesetze zur Sicherung von Leben, Eigentum u. s. w. mit Gewalt aufrecht zu erhalten, also die Erzwingbarkeit des Rechtes, entspringt nur aus der Einsicht, daß die Sittlichkeit überhaupt nicht bestehen kann ohne die Vorbedingungen ihrer Erfüllbarkeit. Das Recht hat also in der Ethik seinen idealen Zweck (§ 2). Umgekehrt findet jene im Recht ihre Mittel und Bedingungen. Daraus folgt, daß es über den Kreis derselben nicht ausgedehnt werden darf; denn wären die Menschen sittlich, so bedürften sie gar keines Rechtes. Daher kann Jesus (Matth. 5) seinen Anhängern den Eid untersagen und gebieten, daß sie dem Bösen sich nicht widersetzen. Gehorsam gegen das Rechtsgebot ist daher an sich noch nicht sittlich, sondern wenn es um seiner selbst willen, zur Realisierung des Guten, also um des dadurch bedingten Sittengesetzes willen erfüllt wird. Ferner darf die Ethik ebensowenig ihre Gebote zu Rechtsbefehlen erniedrigen und sie durch Versprechen oder Drohung erzwingen, als das Recht uns Motive, Absichten, Gesinnungen und Ueberzeugungen gebieten wollen. Wer das Recht der Gewissensfreiheit verkümmert, schädigt daher nicht nur die Moral, sondern auch das Recht. Beide, Recht und Sittengesetz, widersprechen sich keineswegs ihrer Idee nach, denn dieses fordert die Erzwingbarkeit des Rechtsgebotes und jenes wird am besten erfüllt aus sittlicher Gesinnung. Aber ihre Vermischung kann nur beide Sphären aufs tiefste

schädigen. Denn daraus würde folgen, daß, was die Moral ge- oder verbietet, auch rechtlich ge- oder verboten werde, z. B. die Sonntagsruhe. Freilich darf auch nichts im Namen des Rechts geboten werden, was die Moral verbietet, und umgekehrt. Wo diese Grundsätze nicht befolgt werden, müssen Kollisionen zwischen Recht und Moral entstehen. Dabei gilt denn das Wort der Apostel (Apgesch. 5, 19): „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen"; — denn das Recht zeigt mir, was ich thun darf, die Ethik, was ich thun muß.

§ 14. Das Sittlich-Gute.

Nachdem wir im vorigen Paragraphen das Sittliche gegen die anderen Gebiete der menschlichen Thätigkeit abgegrenzt haben, wollen wir jetzt sein eigentliches Wesen feststellen. Wir brauchen dabei nur kurz zu bemerken, daß wir hier das Sittliche nicht in dem mittleren Sinne nehmen (wie § 1), welcher das Gute und das Böse umfaßt. Denn wohl unterliegen auch unsere schlechten Handlungen dem sittlichen Urteil, wir sind als zur Sittlichkeit beanlagte Persönlichkeiten dafür verantwortlich: aber sittlich im vollen, im positiven Sinne sind doch nur unsere guten Handlungen. Jene gerügte Identifizierung des Sittlichen mit dem Sittlich-Guten begehen Schmid, Wuttke, Harleß u. a.

Schon Kant (W. W. VIII, 179) hat betont, die deutsche Sprache sei reicher als die lateinische, indem sie wenigstens für malum drei verschiedene Ausdrücke habe, nämlich übel, schlecht und böse, denen drei verschiedene Bedeutungen des Wortes „gut" entsprechen. Ja, wir unterscheiden sogar einen vierfachen Sinn des Guten.

Gut im allgemeinen heißt alles, dem wir einen Wert beilegen. Dies aber thun wir, wie oben (S. 47) gezeigt wurde, bei demjenigen, das uns Lust bereitet, entweder in der Erinnerung oder im Moment oder in der Hoffnung; entweder indem es uns positiv Lust verschafft oder Unlust aufhebt, resp. aufzuheben verspricht. Wiederum beruht die Thatsache, daß uns die Dinge Lust oder Unlust bereiten, auf

der durch sie veranlaßten Erhöhung oder Einschränkung unserer Thätigkeit. Denn Thätigkeit ist, wie § 5 nachgewiesen wurde, das Grundwesen aller Dinge. Alles Thun aber ist Lebensbewegung nach einem Ziele hin (§ 9). Dieses besteht, solange es nicht erreicht ist, in einer Vorstellung. Also ist alles, was der Vorstellung eines Zweckes entspricht, gut. Und das Wohlgefallen, das wir an einem Dinge haben, weil wir ihm Wert beilegen, ist ein intellektuelles.

Fassen wir nun die verschiedenen Bedeutungen des Guten ins Auge, so nennen wir einen Geschmack, ein Gefühl und dergl. gut, wenn sie angenehm sind für unsere Sinne. Das Angenehme bereitet uns sinnliche Lust, und zwar unmittelbar, ohne intellektuelles Werturteil; sie ist ferner ganz subjektiv, denn über den Geschmack läßt sich nicht streiten; endlich unterliegt sie keiner Zurechnung, denn niemand kann etwas dafür, ob ihm dieses oder jenes schmeckt.

Verwandt mit dem Angenehmen ist das Schöne. Dieses Bild z. B. nenne ich gut, wenn es mir gefällt; freilich bin ich mir bewußt, daß auch das ästhetische Geschmacksurteil zum Teil subjektiv ist (de gustibus non est disputandum!) doch steht es höher als das sinnliche. Denn wenn auch das Schöne den Sinnen Lust bereitet, so sind es doch erstens die höchsten Sinne (Ohr und Auge), und zweitens beruht diese Sinnenlust auf seelischen und geistigen Prozessen. Die schöne Form muß einer Idee entsprechen und diese sachgemäß wiedergeben. Unser Wohlgefallen am Schönen ist also zwar auch unmittelbar, aber doch auch kontrollierbar. Ferner ist es nicht, wie die Sinnenlust, interessiert, sondern ganz interesselos. Ferner ist es intuitiv und kontemplativ, nicht praktisch. Das Schöne gefällt um seiner selbst willen, es ist Selbstzweck (S. 99).

Ganz anders das Nützliche. In diesem Sinne nennen wir jedes Ding gut, das als Mittel für irgend einen Zweck brauchbar erscheint. Auch dieses Welturteil ist ganz subjektiv. Denn das Lexikon z. B., welches der Schüler

gut nennt, findet der Student ganz abscheulich. Sodann hat alles Nützlich-Gute nur relativen Wert. Gerade für diesen Zweck ist es gut, für jenen nicht; das medizinische Mittel, welches mir und jetzt hilft, schadet einem andern oder selbst mir zu anderer Zeit. Ferner unterliegt das Nützliche zunächst keiner Verantwortlichkeit. Ein gutes Gift, ein guter Dolch, eine gute Pistole sind diejenigen, welche schnell und sicher töten. Ob freilich das Töten selbst gut oder schlecht ist, kommt hier zunächst nicht in Betracht.

So sehen wir uns denn auf die Annahme einer vierten Bedeutung des Guten geführt, und das ist das Sittliche. Jenes Obst schmeckt mir gut — aber ich darf es nicht essen; jene Statue ist schön — aber unzüchtig; jener Schuß war sicher — aber er hat einen Menschen gemordet. Jedesmal, sehen wir, giebt es noch einen Gesichtspunkt, von dem aus das Angenehme, Schöne und Nützliche betrachtet werden muß; dieser Gesichtspunkt ist der ethische. Das Sittlich-Gute erweckt unser intellektuelles Wohlgefallen, weil es einer Norm entspricht. Aber wir legen ihm einen absoluten Wert bei, weil es an sich wertvoll ist, d. h. geschehen oder bestehen muß. Wir sind also dabei selbst interessiert, direkt oder indirekt, wir haben nicht nur ein kontemplatives Wohlgefallen daran, wie am Schönen. Und zwar ist das Interesse nicht bloß subjektiv, wie beim Angenehmen, Schönen und Nützlichen, sondern wir verlangen, daß sich jeder dafür interessiere, und verachten den gegen ethische Fragen Gleichgültigen. Das ethische Interesse ist also ein notwendiges. Ferner ist der Wert des Sittlichen wie der des Schönen bleibend, während der des Angenehmen und Nützlichen früher oder später erlischt. Das Sittliche imponiert, das Angenehme vergnügt, das Schöne gefällt, das Nützliche erfreut. Dem Sittlich-Guten zollen wir daher Achtung und Ehrfurcht, selbst wenn wir dadurch physische oder ästhetische Unlust und praktischen Nachteil haben. Für seine Ueberzeugung gekreuzigt zu werden ist weder angenehm noch ästhetisch, noch praktisch vorteilhaft, und doch ethisch gut.

Mit dem Schönen gemeinsam hat das Gute die rationale Grundlage und den Charakter a priori. Schön und gut sind die Dinge, welche einer vernünftigen Idee entsprechen, nur daß beim Schönen mehr Gewicht auf die Form, beim Guten auf den Inhalt gelegt wird. Das Angenehme und Nützliche hat an sich keinen Wert, sondern wird nur momentan als Mittel zur Befriedigung irgend eines Triebes geschätzt. Das Schöne und Gute aber ist an sich wertvoll und teilt dem, der das eine oder andere hervorbringt, Wert mit. Dem Angenehmen und Schönen gegenüber verhalten wir uns fast passiv; das Nützliche und Gute dagegen fordert unsere Selbstthätigkeit heraus. Unsern Willen beschäftigt das Sittliche, aber nicht mit Naturnotwendigkeit, sondern mit Freiheit. Denn freilich sind alle Dinge gut, sofern sie zweckmäßig organisiert sind, auch der Mensch. Aber weil er ein vernünftiges, freies Wesen ist, soll er den Zweck seines Daseins begreifen und durch freies Thun vollbringen. Bei den unvernünftigen Wesen wird der ihnen zu Grunde liegende Zweck ohne ihr Bewußtsein und ihre Selbstthätigkeit realisiert; ihnen wohnt das Gute als ihr notwendiges Lebensgesetz inne. Der Mensch dagegen kann seine Lebensaufgabe auch verkennen und versäumen. Ihm tritt sie daher als eine Lebensnorm gegenüber, die er aber nicht äußerlich und knechtisch aus Furcht oder Lohnsucht, sondern aus Einsicht in ihre Wahrheit, aus Begeisterung und aus innerer Triebkraft des Willens befolgen soll. Die Freiheit ist also das Korrelat des Sittlichen (§ 10).

Fragen wir aber weiter nach dieser Lebensnorm, welcher unser Wille mit Freiheit entsprechen soll, so ergiebt sich die Antwort aus dem bisher Entwickelten leicht. Gut, sahen wir oben (S. 108), ist alles, was seiner Idee entspricht. Sittlich gut, was ihr mit Bewußtsein und Freiheit entspricht. Des Menschen Idee ist sein objektiver Lebenszweck, d. h. die ihm durch den Organismus menschlicher Gemeinschaft auferlegte Notwendigkeit. Das Sittlich-Gute ist also die Einheit von Gesetzmäßigkeit

und Freiheit. Nichtsittlich dagegen ist alles gegen unsere Ueberzeugung Erzwungene, noch nicht sittlich alles aus Naturnotwendigkeit Geschehende. Auch das ist noch nicht gut, was ohne Zwang aus individueller Neigung hervorgeht, wenn es ohne Ahnung einer sittlichen Idee geschieht. Gut kann nur sein, was vernünftig, d. h. mit Bewußtsein, mit guter Absicht und mit freiem Willen gethan wird. Also müssen Zweck, Motiv, Wille und Ausführung sittlich sein.

Bevor wir die Konsequenzen dieser Definition ziehen, wird es förderlich sein, andere Begriffsbestimmungen des Guten zu betrachten.

Aristoteles lehrt (Eth. Nik. I, 1) gut sei, wonach jedes Wesen strebe, d. h. die Eudämonie oder Glückseligkeit als ein dem Menschen als solchem eigentümliches Werk. Sie beruht auf der vernünftigen oder tugendgemäßen Thätigkeit, zu welcher als Vollendung die Lust hinzukommt. Die sittliche Tugend ist eine aus Anlage durch Handeln gewonnene Fertigkeit, sich vernunftgemäß zu verhalten. Die Bildung zur Tugend beruht auf Anlage, Gewöhnung und Einsicht in der Freiheit (Eth. Nikom. I, 6. 11. X, 7). — Aehnlich definiert Herbart das Gute als einen Gegenstand, welcher begehrt werde (W. W. VIII, S. 179); das Vorstellungsvermögen wisse nichts von einem Gute. Aber wir haben in § 8 gezeigt, daß der Wille stets mit einer Vorstellung verbunden ist. Auch wird etwas nicht darum begehrt, weil es gut ist, sondern weil es als gut vorgestellt wird. Endlich müßten die Güter, sobald wir sie errungen haben, aufhören, Güter zu sein. — Spinoza behauptet, kein Ding heiße an sich gut oder schlecht, sondern nur mit Rücksicht auf ein anderes, dem es nütze oder schade. Gut sei daher dasjenige, von dem wir wissen, daß es uns nützlich sei; sofern eine Sache mit unserer Natur übereinstimme, sei sie notwendig gut (Ethic. IV, def. 1. prop. 30). Das höchste Gut und die höchste Tugend des Geistes ist die Erkenntnis Gottes (d. h. der Naturnotwendigkeit). Aber abgesehen davon, daß hier nur die objektive Seite des Begriffes „gut" betrachtet wird, so betont Spinoza auch einseitig die Erkenntnis und giebt nicht an, was denn das für uns Förderliche sei. — Wieder nur das Angenehme oder Nützliche trifft Schopenhauer, wenn er sagt, gut sei ein relativer Begriff und bezeichne die Angemessenheit eines Objekts zu irgend einer bestimmten Bestrebung des Willens. Daher sei dem einen dasselbe Ding gut, dem andern schlecht („Welt als Wille und Vorstellung" I, 425 f.). Es ist wahr, bei kaum zwei Völkern wird dasselbe für sittlich gut gehalten. Aber unsere bisherige Betrachtung hat uns doch schon

einige feste Punkte ergeben, an die sich später noch andere reihen werden.

Da entschieden alle Menschen darnach streben, glücklich zu sein, ist die Bestimmung des Guten als Glückseligkeit sehr alt, mag man darunter die sinnliche oder geistige, die gegenwärtige oder künftige, die irdische oder himmlische verstehen. Aristipp bestimmt sie als positiven Genuß, Epikur als Schmerzlosigkeit, Ferguson als Selbsterhaltung. L. Feuerbach meint, gut sei die Bejahung des Glückseligkeitstriebes; Moleschott, was auf einer gegebenen Stufe der Entwickelung den Bedürfnissen der Menschheit, den Forderungen der Gattung entspreche; Büchner, was der Gesamtheit der Mitmenschen nützlich sei. (Feuerbach, „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“ S. 68. Moleschott, „Kreislauf des Lebens“ S. 327. Büchner, „Stellung des Menschen in der Natur“ S. 329.) Und gewiß, Ziel unseres sittlichen Strebens kann nur das sein, was uns die höchste Lust bereitet, von unserer Begeisterung und intensivstem Interesse getragen wird; so daß wir in gewissem Sinne Fechner beipflichten, wenn er sagt („Ueber das höchste Gut“ 1846), das Lustprinzip sei das einzig klare und das größte Glück auch das höchste Gut des Menschen. Aber doch wird durch alle jene Antworten das Problem nicht gelöst. Denn das ist ja eben die Frage, worin die wahre Glückseligkeit oder Lust bestehe. Ebenso ungenügend sind die anderen eudämonistischen Formeln, z. B. die verschiedenen Grundsätze des Wohlwollens. So bezeichnet Shaftesbury als das Sittliche das Wohlwollen, sofern aus ihm eine eigentümliche Lust hervorgeht; Hutcheson betont das rationale uneigennützige Wohlwollen, die Lust am Wohlwollen anderer; Pufendorf das gemeinnützige Handeln; Schopenhauer das Mitleid.

Gegenüber diesem Eudämonismus, dessen relative Berechtigung wir später übrigens erkennen werden, behauptet Kant, daß im Himmel und auf Erden schlechterdings nichts im sittlichen Sinne gut genannt werden könne, als ein guter Wille. Er sei dasjenige, wodurch das Dasein des Menschen allein einen absoluten Wert gewinne; er sei gut durch sich selbst, nicht durch das, was er bewirke. Schlechthin gut könne nur die Handlungsart, die Maxime des Willens, und mithin die handelnde Person, nicht die Sache genannt werden. Das moralisch Gute müsse daher nicht nur dem Gesetze gemäß sein, sondern auch um seinetwillen geschehen. Das Prinzip des schlechterdings guten Willens müsse ein kategorischer Imperativ sein; er dürfe bloß die Form des Wollens überhaupt enthalten, und zwar als Autonomie. Der Begriff des Guten und Bösen setze ein Gesetz der Freiheit voraus, das die Vernunft sich selbst gebe. An diesen Sätzen Kants ist fast alles richtig. Nur ist die Hervorhebung des Willens einseitig und der kategorische Imperativ ohne materialen Inhalt. — Aehnlich definiert auch v. Oettingen

(„Sozialethik" S. 109) das Sittliche als das an sich Gute in der Form des Willens.

F. Paulsen, der in seinem „System der Ethik" (I, 196) einen „teleologischen Energismus" vertritt, nennt das Verhalten sittlich gut (S. 222), welches objektiv im Sinne der Wohlfahrt oder der vollkommenen Lebensgestaltung des Handelnden und seiner Umgebung zu wirken die Tendenz hat und zugleich subjektiv mit dem Bewußtsein der Pflichtmäßigkeit begleitet ist. Fehlen entweder beide Merkmale oder auch nur eines, so ist es sittlich verwerflich; fehlt es an der objektiven Richtigkeit, so wird es schlecht genannt; geschieht es dazu mit dem Bewußtsein der Pflichtwidrigkeit, so wird es böse genannt, im besonderen dann, wenn es sich als Angriff auf das Wohl anderer darstellt.

Noch näher kommen der Wahrheit die sich Leibniz anschließenden Definitionen, welche das Gute mit dem Vollkommenen identifizieren. Leibniz sagt, der allgemeine praktische Instinkt ist das Verlangen nach Lust, welche in einer merklichen Förderung besteht. Vernünftige Wesen streben nach dauernder Lust, d. h. nach Glückseligkeit. Da nun die Mittel, welche dazu führen, Vollkommenheiten sind, so besteht die Lust in der Empfindung einer Vollkommenheit und die Glückseligkeit in der Empfindung einer dauernden Vollkommenheit. Nun aber hält diese mit der Deutlichkeit unseres Vorstellens gleichen Schritt, folglich müssen wir unsere Glückseligkeit in der Aufklärung unseres Verstandes und im vernunftgemäßen Handeln suchen. Tugend und Geistesbildung sind also die einzigen Mittel zur Erreichung dauernder Befriedigung („Von der Glückseligkeit" W. W. S. 671). Hier müssen wir nur gegen die einseitige Hervorhebung der Intelligenz auftreten, welche Leibniz eigentümlich ist. Aehnlich, wie er, ersetzt sein Schüler Wolf die Glückseligkeit durch Vollkommenheit oder durch Angemessenheit mit der Natur; Frauenstädt sagt, gut sei, was dem wahren Wesen und dem immanenten Zwecke jedes Dinges entspricht; Trendelenburg definiert es als die Erfüllung seiner Idee durch den Menschen, das Gute im Sinne des Vollkommenen umfasse das Gute der Gesinnung, das Wahre des Begriffs und das Schöne der Darstellung („Naturrecht" S. 50). — Freilich bedarf es dann noch einer genaueren Durchführung dieser allgemeinen Sätze, wie sie z. B. H. Ulrici giebt, wenn er das Gute so definiert („Gott und die Natur" S. 567): Das Gute als Idee sei nur das Ideal des Wollens und Handelns, der Begriff des schlechthin vollkommenen Thuns, als der absoluten Uebereinstimmung des Handelnden nicht nur mit seinem eigenen Wesen und dessen Bestimmung, sondern auch mit der Wesenheit seiner Gattung, der Natur der Dinge des Weltganzen und in letzter Instanz mit dem Willen Gottes.

Dies führt uns auf die bei den Theologen übliche Definition, das Gute sei der geoffenbarte Gotteswille. So sagt z. B. A. Wuttke

(„Christl. Sittenlehre“ I, S. 302): „Wahrhaft gut ist, was einer vernünftigen, also göttlichen Idee entspricht, sie vollkommen in Wirklichkeit ausdrückt. Bei dem bloßen Naturwesen ist das Gutsein der sich selbst notwendig vollbringende Zweck Gottes in dem Geschöpf; bei dem vernünftigen Geschöpf ist es der durch dasselbe frei sich vollbringende Wille Gottes an das Geschöpf. Dieser göttliche Wille ist da nicht bloß Zweck für Gott, sondern auch bewußter Zweck für das Geschöpf“. — Nun haben wir freilich selbst schon öfter den innigen Zusammenhang von Religion und Moral sowie die Notwendigkeit der Gottesidee für die Ethik betont; aber der tautologische Satz: „Das Gute ist Gott“ führt uns zunächst nicht weiter. Denn erst müßte doch Gottes Wesen festgestellt werden. Ferner weiß niemand authentisch, was sein Wille ist, selbst wenn wir glauben, daß er sich in der Bibel wie in den Urkunden anderer Religionen geoffenbart hat.

Zum Schluß sei noch kurz der verbreitete Irrtum abgewiesen, daß der Geist oder die Vernunft das Gute sei im Gegensatz zum Leibe und zur Natur. Dieser Dualismus, welchem das ganze Altertum mehr oder weniger huldigte, der dann von Gnostikern und Manichäern, von vielen Scholastikern und in neuester Zeit von Rationalisten und Pantheisten vertreten wurde, enthält wenigstens soviel Wahrheit, daß das Gute nicht realisiert werden kann ohne eine gewisse Herrschaft des Geistes über das Fleisch. Aber im Geiste sitzt das Böse eben so wie das Gute; auch das Unsittliche ist ein „Handeln der Vernunft auf die Natur“ oder eine „Einigung beider im Dienste einer Idee“ (Schleiermacher). So sagt Hegel (Werke XIV, 417. XV, 101), das Fleisch, das Natürliche, sei das, was nicht sein solle. Die Natur sei böse von Hause aus. Aber das Denken macht, daß etwas gut oder böse sei, die Triebe sind an sich weder sittlich noch unsittlich.

Sittlichkeit werden wir also demjenigen beilegen, dessen Gesinnung und Handlungsweise gut ist, d. h. der bewußt und frei die göttliche Weltordnung an seinem Teile aufrecht erhält. Diese seine selbstgewollte Harmonie mit dem Organismus des Ganzen negiert weder (pantheistisch) die Berechtigung der Individuen noch die Notwendigkeit, daß sie sich dem Ganzen unterordnen. So ist das Sittliche zugleich das Vernünftige, weil das in der Logik der Thatsachen Begründete; es ist auch das Schöne, weil das Harmonische. Es bewegt sich zwar zunächst auf dem Gebiete des Wollens, aber da dieses ein vernünftiges und

zugleich eine Liebe zu dem als richtig Erkannten ist, so umfaßt die Sittlichkeit des Menschen ganzes Fühlen, Erkennen und Wollen. Kann doch niemand sittlich handeln, ohne das Gute zunächst zu erkennen; sein Gefühl der Lust oder Unlust treibt ihn dann zum Wollen und Handeln. Erkennen und Fühlen sind allerdings zunächst unfrei; je freier sich aber der Mensch dabei verhält, desto sittlicher werden auch sie. Das Erkennen ist sittlich, wenn wir uns als ein Glied am Organismus der Welt, unser Einzeldasein nur auf Grund des allgemeinen Seins erfassen. Das Fühlen ist sittlich, wenn es nur an dem an sich Guten Wohlgefallen hat, sich dafür begeistert und liebend erwärmt. — Sittlich soll ferner nicht nur eine Handlung oder mehrere sein, sondern das ganze Leben; wie es in unserem physischen Dasein keinen Moment der Unterbrechung und des Stillstandes giebt, sondern ein stetes Auf- und Abfluten, so ist auch im sittlichen Prozeß kein Augenblick indifferent, sondern jeder ist entweder gut oder böse. Selbst unsere Träume sind nicht sittlich gleichgültig; sie folgen, wie unsere Meinungen, zum großen Teil aus unseren ethischen Zuständen. Sittliche Stumpfheit ist auch schon Unrecht. „Die Sittlichkeit ist die Gesundheit des vernünftigen Geistes, jede Hemmung also Krankheit" (Wuttke).

Endlich kann kein individuelles Leben existieren ohne Zusammenhang mit dem allgemeinen. Das sittliche Dasein ist daher auch kein bloß individuelles, sondern es bezieht sich stets zugleich auf die Gemeinschaft der Menschen. Ihr gegenüber fühlt und erkennt sich der Einzelne als abhängig, zur wechselseitigen Hilfsleistung verpflichtet. „Dem Vollkommeneren gegenüber", sagt Goethe, „giebt es keine Freiheit, als in der Liebe." In der Liebe allein verwandelt sich die starre Gesetzesnotwendigkeit in freudige Freiheit. Die Liebe zur Wahrheit treibt den Menschen zum Forschen; die Liebe zur Schönheit gebiert die Kunst, die Liebe zum Guten macht ihn sittlich. Die Liebe allein vollzieht mit Wunderkraft die Einigung der schärfsten Gegensätze. Aber sie muß

qualitativ näher bestimmt werden. Denn Liebe kann in gewissem Sinne als das Motiv alles, auch des bösen, Handelns angesehen werden. Auch das Böse, sagt Dante, ist eine Ausgeburt der Liebe, aber der falschen, leidenschaftlichen zum Eigenwilligen, Weltlichen, Gottwidrigen. Alle sozialen Instinkte (selbst der Egoismus) bewirken Liebe, der wir aber noch nicht das Prädikat des Sittlichen beilegen werden. Dies verdient sie erst dann, wenn der Einzelne sich selbst verleugnet, ohne sich zu verlieren, sich selbst setzt, ohne die Gemeinschaft aufzuheben. „In der Liebe", sagt v. Oettingen, „begegnen sich als in ihrem Brennpunkte Leidenswilligkeit und Thatkraft, Sanftmut und Festigkeit, Duldsamkeit und Entschiedenheit, Mitleid und Freude, Wahrheit und Milde, Autorität und Pietät, Gottesfurcht und Selbständigkeit, Demut und Mut, Glaube und Hoffnung." (1. Kor. 13.)

Die Liebe verbindet auch die drei üblichen Formalbegriffe der Ethik: Sie ist das höchste Gut, sofern sie Gottes Reich auf Erden begründet; sie schwebt dem Einzelnen als Pflicht vor und treibt, in den Willen aufgenommen, diesen als beseelende Tugend.

Uebrigens enthält der Begriff der Liebe, wir wir später bei Betrachtung des Moralprinzips sehen werden, eminent praktische Konsequenzen. Denn da wir schon angedeutet haben, daß die sittliche Liebe weder die eigene noch die fremde Individualität verachtet, so verstehen wir nicht darunter das bloß formale Verhalten zu anderen, das sich etwa die Zwecke anderer zu seinen eigenen macht oder, wie Hegel es ausdrückt, sein Sein in einem anderen hat. Diese Liebe, welche auch aus eigener Leere entspringen kann, möchten wir nach Comte lieber „Altruismus" nennen (vivre pour autrui); sie zeigt sich oft gegenüber imponierenden Persönlichkeiten, z. B. Napoleon I., und auch die passive Hingebung des Weibes ist oft so beschaffen. Eine andere Form des „Altruismus" ist auch noch die aus Thätigkeitsdrang und Ueberschuß an Kräften entspringende Hingebung, welche auch selten nach dem

Wert der geliebten Person und der sittlichen Bedeutung des eigenen Thuns fragt. Die sittliche Liebe dagegen verfährt nicht blind, mechanisch und bewußtlos, sondern auf Grund der Wertschätzung sowohl der eigenen und fremden Persönlichkeit, als auch besonders der Menschheit im ganzen. Die Erhaltung und Förderung der Menschheit ist also das letzte Ziel der sittlichen Liebe (vgl. § 18).

H. Ulrici hat mit Recht (in „Gott u. der Mensch" I, 117 ff.) hervorgehoben, daß die Idee des Sittlich-Guten die der Wahrheit zur Voraussetzung hat. Denn der Begriff der Wahrheit könne überhaupt nur von einem ethischen Wesen gefaßt werden; ferner setze er uns ein Ziel, welchem das ethische Gefühl des Sollens und der von ihm ausgehende Wissenstrieb antworte und welches nur durch ethisches Wollen und Thun (durch freie, uninteressierte Hingabe an die Erforschung der Wahrheit) erreicht werden könne. Er sei eine ethische Idee, weil ein Vollkommenheitsbegriff, der die höchste Vollkommenheit des Denkvermögens bezeichne und die Vollkommenheit des Seins zu seiner Voraussetzung habe. Er verpflichtet uns, nach wahrer Erkenntnis und damit nach jener Vollkommenheit des Vorstellens, Anschauens und Denkens zu streben, welche die Vorbedingung für die Erreichung des Zieles ist. — So richtig der Zusammenhang zwischen dem Wahren und Guten hervorgehoben ist, so möchten wir doch die Wahrheit nicht mit Ulrici als eine besondere ethische Kategorie aufstellen, sondern sagen, das Forschen entspringt aus dem Wissenstrieb, als einer Seite unseres Thätigkeitsdranges, und wird sittlich oder unsittlich, je nach der Gesinnung, dem Motiv und Ziel des Forschenden (vgl. S. 115).

§ 15. Das Sittengesetz.

Sittlich gut, haben wir gesehen, ist die Gesinnung, welche mit Bewußtsein und Freiheit der absoluten Lebensnorm gehorcht. Welches aber, fragen wir nun, ist jene Norm? Worauf gründet sich ihre Autorität? Woher stammt sie?

Wenn vom Sittengesetz die Rede ist, so müssen wir uns vor allem klar machen, daß es von den Naturgesetzen wesentlich verschieden ist. Die Naturgesetze, zeigten wir oben (S. 32), sind nur Formeln für die Gleichmäßigkeit des Geschehens. Sie schreiben niemandem etwas vor, der sie befolgen könnte oder auch nicht, sondern die sich mit Not-

wendigkeit vollziehenden Vorgänge der Natur haben wir Menschen nur anthropomorphisch „Gesetze“ genannt. Ihre Ueberschreitung ist ganz undenkbar, denn die Dinge geschehen so wie sie geschehen nicht etwa, weil ein Naturgesetz es ihnen vorschreibt oder sie dazu zwingt, sondern weil das Wechselwirken der Naturkräfte gerade so und nicht anders an diesem Punkte stattfindet. Verwandt mit dieser immanenten Objektivität der Naturkräfte ist die begriffliche Notwendigkeit der Logik und Mathematik. Auch sie gelten, weil sie wesentliche Lebensäußerungen und Selbstbethätigungen des Geistes; weil sie nicht bloß Denkgesetze, sondern Seinsgesetze sind. — Anders dagegen verhält es sich mit dem Sittengesetz. Ihm kommt weder Allgemeinheit noch Notwendigkeit zu. Denn sowohl die ethischen Grundsätze der Individuen, Zeiten und Völker sind verschieden als auch durch keine Autorität in Uebereinstimmung zu bringen. Ferner schließen die Sittengesetze kein Müssen ein, sondern nur ein Sollen. Denn wenn wir auch § 8 gewisse Naturgesetze des Willens auffanden, so handelt es sich hier nicht darum; jene waren ja psychologische Gesetze, diese sind ethische, d. h. sie können befolgt oder übertreten werden, wenn anders die menschliche Freiheit (§ 10) bestehen soll. Bei solchen Gesetzen fragt es sich offenbar: Wer hat sie gegeben? Welcher Gesetzgeber verleiht ihnen normative Autorität?

Die theologischen Ethiker (Harleß, Schmid, Wuttke, v. Oettingen u. a.) antworten einfach: Das Sittengesetz ist Gottes Wille, den er uns in der Bibel deutlich offenbart hat. Schon § 13 haben wir die Undurchführbarkeit dieser Ableitung angedeutet. Zwar soll Moses die von Gott selbst geschriebenen Gesetzestafeln erhalten haben — die er freilich im Zorn zerschmetterte und durch andere von seiner Hand ersetzte —, aber diese Sage ist ebenso zu beurteilen wie die Ableitung aller anderen alten Gesetze von den Göttern. Und auch Christus hat einige religiös-sittliche Lehren hinterlassen, deren Form aber nicht festzustellen ist und die doch auch nur dann unfehlbar wären, wenn Christus Gott

wäre. Aber wenn auch dies von vielen Theologen behauptet wird, so sehen auch sie sich zur Kritik genötigt, da sie am geoffenbarten Gesetz Moralisches, Politisches und Zeremonielles unterscheiden müssen. Nun sind wir zwar davon überzeugt, daß sich Gott den Menschen offenbare, doch geschieht dies weder durch unmittelbare, noch durch wörtliche Inspiration, sondern nur vermittelst der Natur und Geschichte, und zwar stets entsprechend dem Bildungsstande und Fassungsvermögen des Menschen. Vollkommene und irrtumslose Gottesoffenbarungen giebt es daher überhaupt nicht.

Was speziell das Sittengesetz betrifft, so haben wir schon § 11 seine Entstehung im Menschengeschlecht geschildert. Diese ist zugleich die Geschichte seiner Offenbarung. Auf Grund seiner mit selbstischen und sozialen Trieben ausgestatteten Natur hat der Mensch von Geschlecht zu Geschlecht immer mehr Sätze aufgestellt, welche Werturteile über Personen und Sachen enthalten; durch Erfahrung und Reflexion fand er, daß das Leben, das Eigentum, die Ehe u. a. gegen Eingriffe geschützt, daß Wahrheit, Ehrlichkeit und Treue im Verkehr geübt werden, daß jedem das Seine gegeben und das Wohl des Ganzen dem des Einzelnen vorangestellt werden müßte u. s. w. Besonders intelligente und ernste Männer — Philosophen, Prediger, Lehrer und Dichter — haben dann in Wort und Schrift solche Grundsätze weiter ausgebildet und so eine Art von Moralkodex aufgestellt, den man ohne Zweifel offenbart nennen darf, d. h. wenn man eine richtige Vorstellung von Gott damit verbindet.

Diese Sittengesetzgebung, welche also von der Menschheit resp. den Einzelnen geübt wird, kann man auch Autonomie nennen. Doch muß man dabei die Uebertreibungen Kants und Fichtes vermeiden. Während dieser dem Sittengesetz Absolutheit beilegt, schreibt ihm jener Apriorität zu. So erklärt Kant (W. W. IV, 345. VIII, 6. 31. 71 u. ö.), das moralische Gesetz sei uns a priori gegeben, der kategorische Imperativ sei ein synthetischer Satz a priori, und die Zukunft entwerfe ohne jede Empirie die Idee sitt-

licher Vollkommenheit, das Moralgesetz sei ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt seien. J. G. Fichte dagegen sagt (W. W. IV, 56), daß ich solle und was ich solle, sei das Erste, Unmittelbarste; es bedürfe keiner weitern Erklärung, Rechtfertigung und Autorisation, denn es sei für sich bekannt und wahr. Alles, was sich auf Moralität beziehe, habe gar keine Prämissen, sei schlechthin übernatürlich und liege außerhalb der Naturerscheinungen. — Schon § 12 haben wir die angeborenen Ideen zurückgewiesen. Hier sei noch hervorgehoben, daß wir die Sittengesetze gerade aus der Erfahrung schöpfen, daß ihnen keine Allgemeinheit und Notwendigkeit beiwohnt, sie uns keineswegs angeboren sind. Im Gegenteil wird der Einzelne in eine Gesellschaft mit festen Sitten und Ordnungen hineingeboren; Eltern und Lehrer, Staat und Kirche treten ihm als heilige Autoritäten gegenüber, so daß er weder Zeit noch Kraft noch Mut findet, nach der Berechtigung der zahlreichen Anforderungen, welche Sitte und Moral an ihn stellen, zu fragen. Schopenhauer sagt einmal treffend, daß Wahrheiten, die man sich nicht erinnert gelernt zu haben, für angeboren gehalten werden. Aber Kant geht noch weiter; er behauptet nicht nur die Apriorität der bloßen Idee eines Sittengebotes, sondern sogar die des Sittengebotes selbst, und zwar des Kantischen kategorischen Imperativs. Doch hat er den Nachweis dafür unterlassen, der ihm übrigens auch nicht gelingen konnte, da, wie wir andernorts gezeigt haben („Hauptpunkte der Metaphysik" § 5), die Begriffe „synthetisch" und „apriorisch" unhaltbar sind.

Der Wahrheitsgehalt der Ansicht von Kant, Fichte und zum Teil Ulrici (s. o. S. 117) ist einfach dieser: Jedes Kind, das innerhalb einer gesitteten Gesellschaft geboren wird, bringt ebenso gewisse ethische Anlagen und Instinkte mit zur Welt, wie es mit körperlichen und geistigen Anlagen geboren wird. Diese müssen in ihm aber durch Erziehung zum Bewußtsein und zur Fertigkeit erhoben werden; sie würden verkümmern, wenn das Kind ohne Zucht

aufwüchse wie Kasp. Hauser oder der Prinz in Calderons Drama „Das Leben ein Traum". Die Autorität, welche dem Sittengesetz beiwohnt, entspringt also lediglich aus den Mächten, welche es hüten (Familie, Schule, Staat und Kirche), aus den sozialen Instinkten (der organisch gewordenen Gattungsintelligenz), welche der Mensch hat, wie jedes Tier, wobei W. Wundts feine Unterscheidung (Ethik S. 92) zu berücksichtigen: „Der Instinkt ist mechanisch gewordene, die Sitte generell gewordene Gewohnheit des Handelns." Dazu kommt noch ein allgemeines Gefühl des Sollens, dessen Ableitung wir jetzt versuchen wollen.

Es ist eine Thatsache, daß jedes Kind, sobald in ihm das Bewußtsein aufdämmert, ein Gefühl des Sollens hat. So stark in ihm auch der Eigenwille sein mag, es gehorcht, wenn man ihm bestimmt und energisch befiehlt; es folgt, weil es soll. Was aber bedeutet das Sollen? Es ist das Verpflichtetsein zu einem Thun oder Lassen ohne positiven Zwang; wobei also der, welcher soll, dem Gebot auch nicht nachkommen kann, dann aber gewisse unangenehme Folgen (Schmerz, Beschämung, Strafe u. dergl.) zu erwarten hat. Auch diesen Begriff haben manche Philosophen, besonders die beiden Fichte, versucht, durch hypostasierende Formeln mit dem Nimbus übernatürlicher Transszendenz zu umgeben. Uns scheint die Sache vielmehr so zu liegen: Aus Furcht vor der stärkeren Autorität, welche dem Kinde mit Drohungen oder Strafen entgegentritt, gehorcht dieses zuerst, ohne die Berechtigung der zahllosen Forderungenzu prüfen. Diesen fehlt es nicht an Nachdruck, weil mit jedem Befehl Strafe oder Lohn in Aussicht gestellt werden kann und daher das Kind aus eigenem Interesse gehorcht. Je älter der Mensch wird, desto mehr verlieren die erziehenden Autoritäten an Einfluß. Der Erwachsene braucht nicht mehr aus Furcht vor Eltern und Lehrern das Gute zu thun. Er fühlt sich fortan zum Guten verpflichtet teils aus Gewohnheit, teils aus Einsicht in die objektive Notwendigkeit des Guten. Das Gesetz, das er nun in seinen Willen aufgenommen hat,

verliert den drohenden Charakter; es ist kein fremder Wille mehr, sondern sein eigner. Denn er hat erkannt, daß das, was die Gesellschaft von ihm verlangt, im Grunde sein eignes Wohl ist. In diesem Grunde kann man das Sollen mit Kant Autonomie oder mit J. H. Fichte den Grundwillen des Menschen nennen. Denn der Grundtrieb des Menschen, sahen wir oben (S. 40), ist auf die Selbsterhaltung, d. h. auf möglichst reiche Selbstbethätigung gerichtet, welche sich in dem Gefühl der Lust, d. h. gesteigerter Thätigkeit bezeugt. Um also diesem Grundtriebe zu genügen, sieht sich der Mensch wohl oder übel (nolens volens) genötigt, den vorhandenen Autoritäten zu gehorchen. Er wird daher oft auf eine momentane kurze Lust verzichten, um eine längere künftige zu erlangen; er wird einen physischen Genuß gern hingeben, wenn er dafür geistige Genüsse erlangen kann; das Lob der Autoritäten wird ihm bald mehr gelten als Bequemlichkeit, Ehre mehr als Reichtum, Wissen mehr als Macht u. s. w. So entsteht allmählich zwischen den verschiedenen Lustgefühlen und ihren Ursachen ein Konkurs oder Konflikt, und für jeden bildet sich, je nach seinem Temperament, seiner Erziehung und seiner ganzen Natur, eine Stufenfolge des Angenehmen und eine Abwägung dessen, wozu er sich zu entschließen habe. Je nach dem physiologisch-psychologischen Hauptsysteme sind dann auch die Ideale der Einzelnen verschieden. „Ist das vegetative System besonders regsam, so entsteht die Richtung des Denkens und Thuns auf materielles Wohl im weitern Sinne. Ist das Muskelsystem besonders regsam, so entsteht die Richtung auf praktische Bethätigung als solche (militärische, technische, industrielle). Ist das Nervensystem besonders regsam, so werden Wissenschaft, Kunst, überhaupt geistiges Leben, oft in religiöser Form, als das Höchste gesucht. Mit diesen Hauptsystemen kombiniert sich dann das sexuelle Leben". (Vgl. Baumann, „Handbuch der Moral" § 17. 34.)

Dieser zunächst rein verständige Kalkül entspringt nun aber unmittelbar aus unserem Selbsterhaltungstriebe, den

man mit Leibniz, Wolf, J. H. Fichte und Ulrici auch „Trieb nach Vollkommenheit“ nennen kann. Und da diese verständige Berechnung offenbar auch von den Sittenlehrern und Gesetzgebern angestellt werden mußte, so ergab sich allmählich auf naturgemäße Weise als Sittengesetz die Summe von Vorschriften, deren Befolgung für die menschliche Gesellschaft am förderlichsten erschien. Da diese Lebensweisheit sich nur langsam, aber an der Hand wirklicher Kompromisse zwischen den verschiedensten Interessen herausgestaltete, so hat sie schließlich in der That das für die Menschheit Zweckmäßigste, wahrhaft Nützliche, d. h. Naturgemäße herausgefunden. Durch lange und bittere Erfahrung gewitzigt, also keineswegs a priori, fordert nun die Vernunft (d. h. die Vernünftigen!), daß das Vernünftige geschehe.

Bei dieser natürlichen Ableitung brauchen wir daher nicht J. H. Fichtes und H. Ulricis transszendentale Begründung. So sagt Fichte („System der Ethik“ II, 1, S. 6): „Die ethischen oder praktischen Ideen drücken das ewige Wesen des Menschen in seinem Willen aus. Der Beweis dafür sei zugleich die Nachweisung ihrer Immanenz, ihres apriorischen und überempirischen Charakters im menschlichen Geiste“. Der ethischen Ideen gebe es drei; objektiv: Sittlichkeit und Vollkommenheit des Willens, subjektiv: Glückseligkeit, das sittliche Gut. — Ulrici sagt etwas nüchterner („Naturrecht“ S. 101—149), da das Ethische seinem Begriffe nach das Seinsollende sei, so könne ihm nur ein Gefühl des Sollens entsprechen, das nicht in verschiedenen Menschen ein verschiedenes sein könne. Als Gefühl müsse dasselbe, wie jedes Gefühl, auf einer Affektion der Seele beruhen; die Affektion setze aber etwas voraus, das affiziere; und zwar könne das Gefühl, als ein ursprüngliches allgemeines, zum Wesen des Menschen gehörendes, nicht auf einer zufälligen, der Seele von außen kommenden Affektion beruhen, sondern nur auf einer Affizierung derselben durch eins ihrer eignen Elemente, und zwar müsse das Affizierende, da es ein Gefühl des Sollens hervorrufen solle, selbst ein Seinsollen der Seele sein oder involvieren. Es sei das bestimmte Ziel, das allen Menschen, ihrem Werden und Wachsen gleichmäßig gesetzt sei. Diese Bestimmtheit rufe, indem sie die Seele affiziere, das Gefühl des Sollens hervor. Doch würde es auf den Willen nur wenig Einfluß gewinnen, wenn es sich nicht mit dem Trieb nach Vollkommen-

heit einigte. Aber erst die Unterscheidung und Vergleichung der Objekte nach den ethischen Kategorieen des Wahren, Guten und Schönen gewähre uns die nötige Norm. — Wie künstlich und haltlos diese Theorie ist, ergiebt sich aus dem bisher von uns Vorgetragenen.

Nun aber drängt sich das Bedenken auf: Wenn also die Sittengesetzgebung dem Menschen weder direkt offenbart noch a priori eingeboren, sondern die allmählich errungene Selbsterkenntnis der Vernunft ist — worauf beruht dann ihre verpflichtende Autorität, ihre Gesetzeskraft? Wenn die ethischen Gebote schließlich nur das eigene, objektive Wesen des Menschen ausdrücken, wenn also das Ethische im Grunde nur das Vernünftige, d. h. Zweckmäßige, wahrhaft Nützliche und wahrhaft Angenehme, das Schöne ist — wodurch können wir den Bösewicht zur Anerkennung des Sittengesetzes zwingen? Ist nicht diese Selbstgesetzgebung (Autonomie im Sinne von S. 122) eine große Selbsttäuschung? Ist dann noch das Sittliche das absolute Gute, das um seiner selbst willen und von jedem erstrebt werden muß? — Allerdings!

Denn eine festere Begründung der Ethik als auf die Natur des Menschen giebt es überhaupt nicht. Diese Basis ist nicht nur die einzig vernünftige, sondern auch die unantastbarste. Vernünftig insofern, als sie dem wirklichen Sachverhalt entspricht. Denn wenn, wie oben gezeigt, das Gute das dem wahren Wesen einer Sache Gemäße ist, so gebührt dem Gesetze absolute Anerkennung, welches dieses wahre Wesen des Menschen zur Geltung bringen will. Worin dies aber bestehe, haben wir § 14 angedeutet, wo wir das Sittliche als das für die ganze Menschheit Förderliche definierten (S. 117). In dieser Formel sind, wie später bei Besprechung des Moralprinzips nachgewiesen werden wird, alle einzelnen Pflichten enthalten. Insofern gebührt unserm Sittengesetz auch Allgemeinheit und Notwendigkeit. Wohl giebt es viele, welche weder dies noch irgend ein anderes Gesetz anerkennen; welche weder das Gute

noch das Wohl der Mitmenschen suchen. Aber ihnen gegenüber weiß sich dann unser Sittengesetz auch kräftig zu behaupten. Eben weil es so natürlich entstanden und aus dem mühsamen Ringen der Vernunft hervorgegangen ist, werden alle Vernünftigen fest zusammenstehen im Bunde gegen die Bösen. Weil das Sittliche zugleich das Nützliche ist, wird der Unsittliche zu seinem Schrecken sich selbst am meisten schädigen; alle Pfeile, die er als Verbrechen gegen die sittliche Weltordnung entsendet, springen als Uebel auf ihn selbst zurück. Die Selbstsucht und Lieblosigkeit schlägt in Selbstvernichtung um; der Rücksichtslose wird bald selbst nicht mehr berücksichtigt, der die Freiheit mißbraucht als „Deckel der Bosheit", wird seiner Freiheit bald physisch oder geistig beraubt. — Aber nicht jeder ist ein Verbrecher oder selbst in Gefahr, einer zu werden; und die Sittlichkeit besteht keineswegs in kalter Gesetzlichkeit. Für diejenigen, welche über den Pragmatismus von Lohn und Strafe erhaben sind, wird unser Sittengesetz zur absoluten Lebensnorm aus philosophischen und religiösen Motiven. Vernünftig zu handeln ist der höchste Ruhm, weil der eigentümliche Vorzug des Menschen. Vernünftig handelt aber nur wer sittlich handelt, folglich —. Aber nach unserer Darlegung in § 5 und 6 gehen wir noch weiter, indem wir F. v. Baader beipflichten, welcher sagt: „Wer in der Natur die Natur und nicht den Geist, wer im Geist nur diesen und nicht Gott, oder wer den Geist außer und ohne die Natur, Gott ohne und außer dem Geiste sucht, der wird weder Natur, noch Geist, noch Gott finden, wohl aber sie alle drei verlieren". Die Vernunft, welche alle Einzeldinge durchwaltet, ist Gott. Er verhält sich zur Welt wie zum Leibe die Seele. Beide sind verschieden und doch auch eins. Wer also sittlich handelt, wirkt im Dienste Gottes. Denn Er offenbart sich in unserer Vernunft und in ihrer Sittengesetzgebung. Wohl ist dies nur ein Glaube, aber ein Glaube, der auf den Thatsachen täglicher Erfahrung ruht. Ohne diesen Glauben verliert unser Leben jeden Halt; wir müssen glauben an

unsere Bestimmung (das „göttliche Ebenbild"), an die Möglichkeit und Verpflichtung, sie zu erreichen; glauben an eine göttliche Weltordnung, welche dem Guten zum Siege verhilft; glauben an uns selbst und an die Mitmenschen, trotz der Schwächen und Fehler, die wir alle haben. „Studiere nur und raste nie, du kommst nicht weiter mit deinen Schlüssen; das ist das Ende der Philosophie: Zu wissen, daß wir glauben müssen" (Geibel). Dieser Glaube an das Gute ist freilich kein leeres Spiel der Phantasie, kein angelerntes und anerzogenes starres Dogma, nein, er ist Lebenserfahrung und die reife Frucht eindringender Erkenntnis. Daher verleiht er uns auch Begeisterung zum Kampf gegen das Schlechte, Idealismus in einer pessimistisch-materiellen Zeit, Kraft zum Handeln und Dulden. Schon durch das gewöhnliche Leben glaubt sich jeder hindurch: Er glaubt der Natur, daß sie ihn nicht betrüge; seinen Sinnen, daß sie nicht täuschen; dem Gesicht, daß es den Charakter des Fremden andeuten werde; jeder glaubt der Rede des andern, seinen Eltern und Lehrern und den Büchern. Wieviel mehr auf ethischem Gebiete, wo die Wirklichkeit notwendig hinter dem Ideal zurückbleiben muß. Da genügt weder bloßes Hoffen noch Wünschen, weder Ahnen noch Behaupten: man muß die herrliche Zukunft ergreifen in der stillen, aber felsenfesten Zuversicht auf das Unsichtbare. Denn das Sichtbare ruht auf dem Unsichtbaren, das Vergängliche auf dem Bleibenden, das Einzelne auf dem Ganzen, das Ganze auf der Idee!

§ 16. Das Böse.

Gegenüber dem Ideal, welches wir in § 14 und 15 zeichneten, ist es nun eine traurige, aber unleugbare Thatsache, daß das Sittlich-Gute keineswegs von allen Menschen erstrebt und selbst von denen, die es eifrig erstrebten, nie ganz erreicht wird. So herrlich auch die Ethik den wahren Naturzustand ausmalt, so mangelhaft ist der wirkliche Zustand der Menschen von Natur. Wohin wir

blicken, überall sehen wir Lug und Trug, Haß und Neid, Grausamkeit und Lieblosigkeit, Völlerei und Ausschweifung u. s. w., so daß wir dem Bibelwort zustimmen müssen: „Sie sind allzumal Sünder und mangeln des Ruhmes, den sie vor Gott haben sollen, da ist keiner, der Gutes thue, auch nicht einer“ (Ps. 14, 1. Röm. 3, 19).

Hierbei sind von vornherein zwei vielverbreitete Irrtümer abzuweisen: Der Optimismus oder Pelagianismus und der Pessimismus oder Dualismus. Die optimistische Weltanschauung leugnet die Realität des Bösen überhaupt. Es soll nur eine Schwäche des Menschen sein, wie Pelagius, der Gegner Augustins († 430), und wie das Jahrhundert der Aufklärung meinte. Daß bei Spinoza im Grunde vom Sittlich-Bösen gar nicht die Rede sein kann, haben wir schon § 14 gesehen; ebensowenig ist dies bei Hegel der Fall. Denn, abgesehen von seiner schwankenden Ausdrucksweise, sagt er, der Mensch sei zugleich sowohl an sich oder von Natur, als durch seine Reflexion in sich böse. Dieses Böse sei, was notwendig nicht sein solle. Der Mensch sei gut nur auf innerliche Weise, aber nicht der Wirklichkeit nach. Diese Natürlichkeit des Willens, die Selbstsucht, sei böse, wodurch jedoch die andere Seite nicht aufgehoben werde, daß er gut sei (Werke VIII, 179. XII, 258). Auch in unserer Zeit ist es eine weitverbreitete Meinung, daß wir im Grunde gar nicht so schlecht sind, daß nur die Moralprediger auf Kanzel und Lehrstuhl den Menschen so schwarz malen, weil es ihr Beruf so mit sich bringt. Gewiß, viele Menschen führen ein äußerlich ehrbares Leben. Sie morden, rauben und betrügen nicht, sie sind fleißig und mäßig, sie erfüllen alle ihre Bürger- und Berufspflichten mit peinlicher Gewissenhaftigkeit. Und doch — werden wir ihnen mehr als Legalität beilegen dürfen? Nein! Denn die Motive, aus welchen heraus sie ihre Pflichten erfüllen, sind entweder unmoralisch oder noch nicht moralisch. Es sind meist Ehrgeiz, Habsucht, Selbstliebe, Furcht vor Strafe u. a. In diesem Sinne nannte Augustinus (de civit. dei 19, 25) die Tugenden

der Heiden, weil sie voll Aufgeblasenheit und Hochmut seien, „glänzende Laster". Nun, die der Christen sind meist dasselbe. Schon höher steht zwar diejenige Lebensführung, welche aus Liebe zu Personen oder Gemeinschaften gesetzmäßig ist, z. B. aus Liebe zu Eltern und Lehrern, Geschwistern, Kindern und Freunden, oder aus Liebe zum Vaterlande, zur Wissenschaft, Kunst u. dgl. m. Aber es ist immer noch keine lautere Sittlichkeit. Erst wenn wir das Gute thun um seiner selbst willen, ohne Rücksicht auf eigenen Nutzen, eigene Ehre, eigene Bequemlichkeit, ja selbst mit Verletzung derselben, einzig im Dienste Gottes, dann handeln wir löblich. Aber wie selten geschieht das! Und selbst wenn es geschieht, wie unbeständig sind wir im Guten! Dazu kommt, daß wir meistens nicht einmal das Rechte klar erkennen. Aus Irrtum begehren wir Unsinniges oder Unsittliches, wählen schlechte Mittel zu guten Zwecken oder wenden gute Mittel zu schlechten Zwecken an. Oft verblendet uns das Gemüt, so daß wir zu schnell oder an falschem Orte handeln u. s. w. Dazu kommt das große Heer unsittlicher Gedanken, welche nicht zur That werden, teils weil uns der Mut, teils weil uns die Gelegenheit dazu fehlt. „Oft ist die Heiligkeit, womit sich kleine Seelen blähen, bloß Mangel an Gelegenheit, die Fehler anderer zu begehen" (Pfeffel). Endlich verblendet uns der Mangel an Selbsterkenntnis, der wieder aus Trägheit oder Furcht oder aus unbewußter Heuchelei entspringt. Andere tadeln wir laut oder insgeheim, dem Satze, daß alle Menschen ihre Fehler haben, stimmen wir bereitwillig zu — nur uns nehmen wir dabei aus. Aber gerade je mehr wir uns prüfen, desto schlimmer erscheint uns das eigene Herz, desto härter beurteilen wir uns selber. „Eine gebesserte, gereinigte Seele", sagt Jean Paul, „wird von der kleinsten moralischen Giftart, wie gewisse Edelsteine von jener anderen Art trübe, und jetzt, nach der Besserung, merkt sie erst, wie viel Unreinigkeiten sich noch in allen Winkeln aufhalten." So ist die Tugend ebenso der Weg zur Selbsterkenntnis, wie um-

gekehrt. Denn bei dem Versuche, jene zu üben, merkt man, wie weit man noch in dieser zurück ist. Daher ist Mißtrauen in sich selbst der erste Schritt zu beiden. Je weiter man nun darin kommt, desto mehr Fehler wird man an sich entdecken, desto verzagter wird man werden. Denn das Gute, das man will, thut man nicht, sondern das Böse, das man nicht will.

Da kann es denn leicht geschehen, daß man aus einem Extrem ins andere fällt und nun aus einem leichtsinnigen Optimisten zum verzweifelten Pessimisten wird. Mit den Manichäern und Schopenhauer möchte man dann das Böse für die natürliche Notwendigkeit des menschlichen Geschlechts halten. Weil viele Laster an der Sinnlichkeit ihren Ausgangs- und Stützpunkt haben, erscheint diese als das eigentliche Böse. Daher die Mahnung, das Fleisch durch Askese abzutöten, welche sich bei Indern, Parsen, Manichäern und modernen Pessimisten findet. Oder, da der Leib die „Objektität" des Willens sein soll, die Forderung, den Willen zum Leben zu verneinen und ins Nichts zurückzukehren. Aber die Sünde ist weder die Substanz noch die Naturnotwendigkeit des Menschen. Dies beweist unser Gewissen, welches, ob es auch oft schlummert oder unterdrückt ist, immer wieder laut gegen unseren unvollkommenen Zustand protestiert. So gesetzmäßig daher auch das Schlechthandeln im ganzen sich vollzieht, wie die Statistik zeigt, so gesetzwidrig bleibt es im einzelnen. Kein Mensch will betrogen sein, jeder liebt die Wahrheit um ihrer selbst willen; der Trieb nach Vervollkommnung wohnt auch dem Schlechtesten inne. Ja dadurch, daß das Laster die Maske der Tugend wählt, erkennt es ihren Wert an; und kein Verbrecher findet es ungerecht, daß er bestraft wird. Straft er sich doch selbst genug, selbst wenn die irdische Gerechtigkeit ihn nicht erreicht. Denn so anmutig die Unthat ihn anlächelte, ehe er sie beging, so furchtbar blickt sie ihn nach ihrer Vollendung an. „Ein anderes Antlitz, eh' sie gescheh'n, ein anderes zeigt die vollbrachte That!" (Schiller). Dann erwacht

die schlafende Furie, die Reue, und jagt ihn ohne Ermatten, bis er verzweifelt oder seine That sühnt oder sich durch neue Schandthaten betäubt. — Aber die Sünde ist auch nicht bloß Sinnlichkeit, wie selbst Schleiermacher behauptet. Denn freilich arten die Triebe nach Nahrung, Besitz, Geschlechtsgenuß leicht in Laster aus, aber sie selbst sind doch darum nicht schlecht. Und gerade die schlimmsten Fehler wurzeln nicht in der Sinnlichkeit, sondern in der Selbstsucht, z. B. Zorn, Rache, Neid, Hochmut u. a.

Fragen wir also, was denn das Böse sei, so ergiebt sich nach dem Bisherigen die Antwort: Es ist die verkehrte Willensrichtung des Menschen, welcher aus Selbstsucht das Seine sucht auf Kosten der anderen. Wohl ist die Selbstliebe berechtigt, sie ist ja das Zentrum unserer Individualität (S. 41), aber indem sie die Schranken durchbricht, welche ihr die Gemeinschaft der Menschen zieht, verliert sie ihr wahres Lebenszentrum, nämlich die Gottesliebe, und verletzt alle Rücksichten auf andere, ja erhebt sich kühn zum Kampf gegen alle. Die sinnlichen Triebe arten aus in Völlerei und Wollust; die Güter der Welt, welche wir als Mittel für sittliche Zwecke begehren sollen, reißen wir zucht- und maßlos an uns, voller Hab-, Ehr- und Herrschsucht. Alle Perspektiven verschieben sich: in krankhaftem Egoismus macht sich der Einzelne zum Zentrum des Ganzen, ja zum Ganzen selbst, im Größenwahn unbefriedigter Selbstliebe möchte er die ganze Welt an sich reißen und vernichtet dabei doch nur sich selbst. Der Gute liebt die Menschen und Gott, der Böse nur sich selber; jener sucht das Wohl des Ganzen, dieser sein eigenes; jener kreuzigt sein Fleisch, samt den Lüsten und Begierden, dieser sucht sein Leben zu erhalten, verliert es aber. Alle Sünde wurzelt also im Geiste, aber wegen des innigen Zusammenhanges von Leib und Seele (§ 7) erscheint sie als Fleischeslust, Augenlust und Hoffart. Das wahrhaft natürliche Verhältnis, daß der Geist herrsche über unsere Triebe, ist in die Knechtschaft desselben unter die Leidenschaften verkehrt. Wohl

fühlen wir Scham darüber, klagen uns an, daß es so ist, aber der edle Sklav in uns vermag nur durch langen, unablässigen Kampf jene diamantenen Fesseln zu sprengen. Oder, was leider noch häufiger eintritt, das Schuldgefühl führt den Menschen zum Unglauben an Gott, ja zur Gottesleugnung; um sein nagendes Gewissen zu beruhigen, wirft er sich dem praktischen oder theoretischen Atheismus in die Arme; oder er huldigt krassem Materialismus oder finsterem Aberglauben. Da er sich aus Furcht und Scham nicht bessert, verschließt er sich allmählich immer mehr das Verständnis für moralische und religiöse Dinge und zertritt absichtlich in seinem Herzen die zarten Keime der Liebe zu Gott. Und doch ist sein Herz unruhig und findet nicht Frieden; auch „die Kinder der Welt" erkennen, daß alles, alles eitel ist, und seufzen mit Goethe: „Ach, ich bin des Treibens müde, was soll all der Schmerz, die Lust! Süßer Friede — komm, ach komm in meine Brust!"

Wie oben (S. 116) das Gute, läßt sich nämlich auch das Böse unter dem dreifachen formalen Gesichtspunkt des Gutes, der Pflicht und der Tugend betrachten. Denn das Böse erscheint in seiner die pflichtmäßigen Gemeinschaftsbande zersetzenden Macht als Pflichtvergessenheit, in seinem den Charakter der Persönlichkeit schwächenden Einfluß als Untugend, in seinen schrecklichen Folgen als das höchste Uebel. Nachdem die Selbstsucht den Menschen einmal seiner idealen Aufgabe entfremdet hat, drückt sie allem seinem Thun, seinem Sein und Haben den Charakter des Todes auf. Er verkrüppelt geistig und sittlich, ja auch leiblich; denn die Sünde, wenn sie vollendet ist, gebieret sie den Tod (Jak. 1, 15). Der Mißbrauch der Sinnlichkeit rächt sich bald durch Ekel, Krankheit und Schmerz; die übertriebene Selbstsucht des Einzelnen, seine Rücksichtslosigkeit, Ungerechtigkeit und Gewaltthat ruft dieselbe Reaktion bei den anderen Menschen hervor. Unlauterkeit, Betrug, Haß und Zwietracht vergiften alle Verhältnisse. Als pathologische

Konsequenz tritt nun ein förmliches „Gesetz der Sünde" auf, nämlich das Elend der Gesellschaft in notwendiger Proportionalität zu ihrer Schuld. Mit furchtbarer Strafgerechtigkeit erhebt sich die göttliche Weltordnung gegen ihre Verächter. Denn Gott ist der lebendige Hüter der Moral — kein „Strohpotze" (Luther) oder „verschämter Scheingott" (Heine) — als Nemesis waltet er über den Bösen, wie als Vater über den Guten. Mit Recht nennt Schiller die Schuld das größte Uebel, denn sie schließt alles ein, was uns das Leben so schwer macht. So groß auf der einen Seite die Fortschritte der Menschheit in Wissenschaft, Kunst und Industrie sein mögen, so hat damit die Sittlichkeit keineswegs Schritt gehalten. Und wenn auch die Kultur noch eine Zeitlang bestehen kann, während Moral und Religion mit Füßen getreten werden, über kurz oder lang fällt sie doch der Verwesung anheim, weil die Säulen der Gesellschaft untergraben sind. Denn „die Sünde ist der Leute Verderben", wie das Schicksal aller alten Kulturvölker beweist. So wenig wir daher jene Geistesarbeit der Menschen mit dem Pessimismus verachten wollen, — denn sie hat ja die Völker zeitweise vor gänzlicher Versumpfung bewahrt —, so energisch müssen wir darauf hinweisen, daß Wissenschaft, Kunst und Industrie weder einzeln noch vereinigt das wichtigste Bedürfnis des Menschen, nämlich nach Friede und Erlösung vom Bösen, zu befriedigen vermögen. Religion, Rechtspflege und Ethik müssen erst die wahre Humanität pflanzen. Aber während uns die Religion die Wiederherstellung unserer Gemeinschaft mit Gott verheißt durch Sühnung der Sünde; während das Recht die objektive Ordnung gegen die Sünde aufrecht zu erhalten sucht, fordert die Ethik die subjektive Erneuerung unserer Gesinnung, um durch Beseitigung der falschen Willensrichtung zugleich die unendliche Jammerlast der Menschheit zu heben.

Bevor wir die wichtige Frage nach dem Ursprunge des Bösen beantworten, seien noch einige andere Ansichten über das Wesen

desselben angeführt. Bei Homer ist das Wesen der Sünde einerseits Bethörung, anderseits Selbstsucht (Nägelsbach, „Homer. Theol.“ VI). Bei Plato findet sich die merkwürdige Stelle („Legg.“ V, 731): „In Wahrheit beruht bei jedem die Ursache aller Sünden in der zu heftigen Selbstliebe“; sonst freilich betrachtet er das Böse als Unwissenheit oder als Krankheit oder als Maßlosigkeit. Wenn auch in der Bibel der Ausdruck „Selbstsucht“ nicht vorkommt, so wird doch als Ziel der Erlösung hingestellt, daß der Mensch aufhöre, sich selbst zu lieben und das Seine zu suchen (Röm. 14, 7. 8. Gal. 2, 20. Lucä 14, 26 u. ö.). Demgemäß bezeichnen Augustin (De civ. dei 14, 28) und Thomas v. Aquino (Summa II, 1, 77) den amor sui als Quell der Sünde. Besonders vertreten die Mystiker Hugo und Richard v. St. Victor, Tauler und die Teutsche Theologey diese Ansicht. Die Reformatoren Luther und Calvin betonen, ihrer Zeitrichtung gemäß, den Unglauben. Auch daß das Böse eine verkehrte Willensrichtung sei, nämlich die Abwendung unserer Liebe vom Schöpfer zum Geschöpf, wird von Augustinus, manchen Scholastikern und auch von Leibniz („Theodicee“ I, 33) behauptet.

Damit hängt nun die Frage nach dem Ursprung des Bösen zusammen. Eine verbreitete Ansicht betrachtet es als eine metaphysische Unvollkommenheit. Dem Geschöpfe, sagt Leibniz, (Theodicee“ I, § 20. 31) kann absolute Vollkommenheit nicht zukommen, sonst wäre es Gott. Daher ist es dem Irrtum, dem Schmerz und der Sünde unterworfen. Weil der Mensch oft durch dunkle oder verworrene Vorstellungen geleitet wird, so zieht er das Kreatürliche dem Göttlichen vor, und darin eben besteht das Böse. Dies ist also nichts Reelles, sondern bloße Beraubung Man sollte also, meint er mit Augustinus und Thomas Aquinas, nicht nach der causa efficiens des Bösen fragen, sondern nach der causa deficiens und nicht Gott als den Urheber anklagen, von dem wohl die Kraft herrührt, aber nicht die Schwäche. Die ideale Ursache des Bösen freilich ist Gott, resp. sein Verstand, welcher unter den möglichen Welten gerade die vorhandene, d. h. mit Unvollkommenheiten behaftete, als die bestmögliche erkannte. — Hiermit freilich wäre Gott gegen den Vorwurf, das sittliche und physische Uebel verursacht zu haben, keineswegs gerechtfertigt. Denn warum hat er dem Menschen nicht die Kraft mitgeteilt, die Sünde zu vermeiden? Und wenn er so unvollkommene Wesen nicht nur als möglich erkennt, sondern wirklich hervorbringt, so ist doch er die Ursache ihrer Unmoralität. Ferner hebt jene Theorie, welche das Böse zu einem metaphysischen Uebel macht und es dadurch verewigt, sein Wesen als Schuld des Menschen auf, während doch unser Gewissen uns dafür verantwortlich macht. Aber während Leibniz allen Ernstes die Welt für minder vollkommen erklärt, wenn ihr die Sünde fehlte

(„Theod." I, § 10), so hofft er doch deren Aufhebung durch allmähliche Annäherung an die Vollkommenheit, indem er den Menschen als die „Asymptote der Gottheit" bezeichnet. Demgemäß nennt er als die eigentliche Ursache des Bösen den freien Willen der Kreaturen („Theod." II, § 120. III, 274), welcher weder dem Zwange, noch der Notwendigkeit unterworfen sei. Denn sein vorhergehender primitiver Wille gehe einfach auf das Gute, sein nachfolgender Wille dagegen, welcher sich nach seinem Verstande richte, lasse das Böse zu à titre du sine qua non ou de nécessité hypothétique (II, § 119). — An anderem Orte haben wir die Haltlosigkeit dieser ganzen Theorie nachgewiesen. Das Böse ist keine Schwäche, Privation oder Unvollkommenheit, sondern, wie jeder aus eigener Erfahrung weiß, eine Macht, eine positive Energie. Es entwickelt sich im einzelnen wie in größeren Kreisen, es stählt oft den Willen, versetzt alle Kräfte des Menschen in Aktion und konzentriert sie oft zu dämonischer Furchtbarkeit. Daher bedauern wir nicht nur die Bösen als schwache Kranke, sondern wir schaudern vor ihrer bewußten Bosheit und tückischen Ruchlosigkeit zurück.

Verwandt mit dieser Ansicht ist die heute ziemlich geläufige, daß das Böse immer am Guten sei, d. h. nie objektiv und substantiell existieren könne, sondern sich immer mißbrauchend an ein (metaphysisch) Gutes anschließen müsse. So sagt Augustinus (de civ. dei 11, 9), das Böse habe kein eigenes Wesen, sondern der Verlust oder die Abwesenheit des Guten haben den Namen des Bösen erhalten. Aber diese, auch von Dionysius Areopagita (De div. nomin. 4), verschiedenen Kirchenvätern und manchen Hegelianern, z. B. Göschel, vertretene Meinung vermischt das Sittlich-Gute mit dem Metaphysisch-Guten (d. h. Realen). Ebenso identifiziert auch Spinoza Macht (potentia) und Tugend (virtus) und hebt, indem er die Ohnmacht in der Grenze unserer Realität durch anderes sieht, das Böse auf, zumal es nur auf dem Vorurteil des imaginierenden Denkens beruhen soll („Eth." IV, 20. 29. 30). Aehnlich sagt auch C. F. Baur (Tüb. Zschr. 1834), weil in jeder Sünde immer nur das für das eigentliche Böse in ihr zu halten sei, was an ihr als Negation erscheine, sei das Böse auch das Endliche; denn dies selbst sei die Negation des Unendlichen und alle endlichen Erscheinungen nichts als ein relatives Nichts. — Natürlich hebt diese Identifizierung vom Endlichen mit dem Bösen letzteres im Grunde auf.

In anderm Sinne freilich schließt ja jede Sünde, wie wir öfters betonten, eine Privation in sich; aber nicht die einfache Verneinung, welche allerdings dem Endlichen anhaftet, sondern Störung und Verkehrung. Aber auch so ist die schwere Frage, woher das Böse stamme, noch nicht beantwortet; denn wie soll aus Verneinungen, die im Begriff des Menschen als Geschöpfes liegen (Leibniz), eine Verneinung folgen, die diesem Begriff widerstreitet?

Eine andere, schon oben (S. 130) berührte Ableitung ist die aus der Sinnlichkeit. Darunter ist natürlich nicht mit H. Ritter („Ueber das Böse" S. 5) das Veränderliche unseres Daseins, unser zeitliches Ich zu verstehen, sondern diejenige Seite unseres Wesens, in welcher unsere Bestimmbarkeit durch äußere Eindrücke beruht. Selbstverständlich meint diese Ansicht nicht, daß der sinnliche Trieb an sich das Böse sei — sonst verschwände es ja wieder durch zu weite Fassung des Begriffs —, sondern nur insofern die Sinnlichkeit mit dem Geiste zusammen ist, resp. ihm widerstrebt. Aber abgesehen davon, daß doch der Sinnlichkeit kein Handeln zugeschrieben werden kann (S. 47) und die meisten Sünden unsinnlicher Natur sind (S. 130): so ist doch jene Herrschaft der Sinnlichkeit über den Geist nur denkbar infolge einer positiven Selbstverkehrung des Willens oder einer natürlichen Schwäche des Geistes.

Mit dieser Theorie übereinzustimmen scheint auch Kant, wenn er das Böse in die verkehrte Maxime setzt, das Gesetz der praktischen Vernunft den Sinnentrieben unterzuordnen, in die Befriedigung der sinnlichen Neigungen, und wenn er die Freiheit als das Vermögen definiert, sich unabhängig von, ja im Widerspruch mit allen sinnlichen Triebfedern rein aus Achtung vorm Sittengesetz zum Handeln zu bestimmen. Da das Böse nun weder in der Freiheit, noch in dem intelligiblen Charakter überhaupt liegen kann, so scheint nichts übrig zu bleiben als die Sinnlichkeit. — Im Gegensatz dazu verwirft er in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" ausdrücklich jene Ansicht, teils weil die sinnlichen Neigungen keine gerade Beziehung auf das Böse haben, teils weil dadurch die Zurechnung aufgehoben werde. Vielmehr sei das radikale Böse, d. h. der Hang dazu, aus einem intelligiblen Freiheitsakt abzuleiten (Bd. IX, 223. X, 22 ff.). Denn wenn der Mensch jetzt schlecht ist, so muß, da nach Kant das Phänomenon nur das Noumenon spiegelt, dieses selbst schon schlecht gewesen sein; und da der Mensch, was er soll, auch können muß, so kann das Böse nur im Nichtwollen liegen. Diese Ansicht vereinigt sich mit der obigen dahin, daß das Objekt, welches der Mensch in der Sünde sucht, zwar ein sinnliches ist, ihre Quelle aber der intelligiblen Welt angehört. Wie haltlos freilich Kants Unterscheidung von Dingen an sich und Phänomenon sei, habe ich in meinen „Hauptpunkten der Metaphysik" § 5 nachgewiesen.

Auch Schleiermacher leitet das Böse aus der Sinnlichkeit ab. („Syst. d. Sittenlehre" § 91. 109. „Abhandlungen" 1825. S. 27.) Während er es einmal definiert als das ursprüngliche Nichtvernunftsein der Natur oder als ein Thun der Natur, dem ein Leiden der Vernunft entspreche, bezeichnet er es in der „Glaubenslehre" (I, § 66) als eine durch die Selbständigkeit der sinnlichen Funktionen verursachte Hemmung des Geistes. Seine Meinung wird

dadurch jedoch verdunkelt, daß er teils den Begriff des Geistes nicht definiert, teils die Sinnlichkeit doppelt deutet, bald als Gesamtheit der Funktionen, die sich auf das Verhältnis des Menschen zur Welt beziehen, bald als die Funktionen des niedern, animalischen Lebens. Ferner wird der Ursprung jener Hemmung des Geistes in der schnelleren und vielseitigen Entwickelung der Sinnlichkeit gefunden, während der Geist stoßweise und isoliert fortschreite (§ 68, 1). Und doch soll der Geist das Gottesbewußtsein und schlechthin einfach, zeitlos und sich selbst stets gleich sein. Immerhin beruht also die Sünde auch hier auf einer von Gott geordneten Schwäche des Geistes. Dies giebt auch Schleiermacher zu; die Sünde müsse sein, damit die sich entwickelnde Herrschaft des Gottesbewußtseins als Erlösung erfahren werde. Diese Ohnmacht werde uns dadurch zur Sünde, daß es den sinnlichen Trieb, den es noch nicht zu unterwerfen vermag, doch verneint als Bewußtsein des göttlichen Willens (d. h. als Gewissen). Gott sei also Urheber der Sünde, insofern er Urheber der Erlösung, die Sünde aber die Bedingung der Erlösung sei. Doch fällt natürlich dadurch die ganze Betrachtung auseinander: Einerseits wird alles aus der absoluten Ursächlichkeit Gottes abgeleitet und damit die Sünde objektiv ausgeschlossen; anderseits sollen wir subjektiv uns dessen, was für Gott ein Negatives ist, als eines positiven Gegensatzes gegen ihn bewußt werden. Hierdurch wird doch ebenso Gottes Liebe und Wahrhaftigkeit verletzt, wie die Erfahrung des Menschen ignoriert, was freilich aus Schleiermachers Determinismus notwendig folgt.

Diese Notwendigkeit des Bösen hält der moderne Materialismus aufrecht, wenn er es als eine unausweichliche Konsequenz der Individualität ansieht. Diese sei ja doch die Basis aller Existenzen; nur durch Selbstbehauptung, durch Zentripetalkraft können sich die Einzelnen — Planeten, Pflanzen, Tiere, Menschen — erhalten. Der daraus entspringende „Kampf ums Dasein" sei ebenso notwendig als förderlich. Wie die Kunst, so bestehe auch nur das Leben durch Gegensätze. Damit des Menschen Thätigkeit nicht erschlaffe, gab ihm Gott den Gesellen zu, der reizt und wirkt und muß als Teufel schaffen (Goethe). Ueberall also in der Natur sind Bejahung und Verneinung, Liebe und Haß, Aktion und Reaktion, Allgemeinheit und Egoität die Pole frischen Lebens. — Diese dualistische Ansicht ist uralt. Zoroaster soll schon gelehrt haben: Das Gute und Schlechte seien aus der Mischung von Licht und Finsternis entstanden, wie die Welt überhaupt. Der arabische Mystiker Dschelaleddin singt: „Tritt im Kampf Gott mit dem eignen Wesen auf, glaub' aus solchem Kampf blüht dann ein Eden auf". Aehnliche Ansichten finden sich bei Plotin (Enn. 8, 7), dem Stoiker Chrysipp (Gell. VI, 1) und den Gnostikern. Ja, auch Lactanz

(Div. institt. 2, 8. 9) läßt sich die Gegensätze von Himmel und Erde, Licht und Finsternis, Logos und Teufel im Menschen konzentrieren, und Scotus Erigena meint (De divis. nat. 5, 35), das Böse erscheine bei Betrachtung des Einzelnen als widrig, dagegen als gut und notwendig, wenn man das Ganze überschaue. Auch Augustin in seinen früheren Schriften, Thomas Aquinas (I, 48, 2), Leibniz und Schleiermacher huldigen dieser Ansicht. Besonders ausgeführt haben sie auch Jak. Böhme, Schelling und Hegel, natürlich stets nach ihrem System modifiziert. Auf Hegel kommen wir sogleich noch spezieller zurück, Schelling aber lehrt („Werke“ Abth. I, Bd. 6, 544. 7, 400. 8, 75), gut und böse seien dasselbe, nur von verschiedenen Seiten angesehen; das Böse an sich, d. h. in der Wurzel seiner Identität betrachtet, sei das Gute, dieses dagegen, in seiner Entzweiung betrachtet, das Böse. Das Nichtgute sei doch ein mögliches Gutes. Wer keinen Stoff und keine Kräfte zum Bösen habe, sei auch zum Guten untüchtig. Das Böse sei nur böse, insofern es den Potenzzustand überschreite, als Basis aber gut. Bosheit sei nur etwas relativ Böses, wie die Kraft und Wildheit der Tiere; der Unrechthandelnde nur ein Unglücklicher, sein Handeln habe geringere Realität als das des Rechthandelnden, und das sei seine Strafe! — Es ist wahr, die Spannung der Gegensätze bedingt das Leben. Aber man darf darum doch nicht mit dieser Theorie das Gute für das starre Sein halten, das erst der (bösen) Energie bedürfte. Jede Individualität ist ja, trotz der ihr notwendig anhaftenden Einseitigkeit, ein Mikrokosmus (S. 39). Und gerade die vorhandene Polarität weist sie darauf hin, sich mit anderen in Liebe zur Harmonie zu verbinden. Das eben ist die sittliche Aufgabe, daß sowohl der Einzelne in sich als auch mit anderen eine Einheit werde. Ferner folgt aus der Analogie, in welche man gut und böse mit Licht und Finsternis setzen kann, nicht ihre Identität. Wenn daher das ethische Gute nur durch freie Entwickelung, d. h. durch viele Stufen zu erreichen ist, so schließen sich diese doch auch nicht aus. Und die Liebe zu Gott umfaßt auch die zu den Menschen, die zum Vaterlande, auch die zu Geschwistern u. s. w. Aber gut und böse sind gar nicht Gegensätze im logischen Sinne, denn diese fordern einander, sondern das Böse ist die reale Aufhebung und Zerstörung des Guten. Und wenn auch Charaktere, die sich bekehrt haben, häufig das Gute nun um so energischer lieben, so giebt es doch auch ein stilles, aber inniges Liebesfeuer, welches sich nicht erst von den Schlacken des Bösen zu reinigen braucht. Endlich ist ja doch die Sünde, wie wir S. 132 ff. zeigten, nicht bloß Vereinzeltes, sondern eine Kollektivmacht, welche ganze Geschlechter, Nationen, ja die ganze Menschheit durchsetzt hat. Wird aber gesagt, der Schatten, welchen das Sündenelend der Massen

wirft, diene dem Lichte Einzelner als Folie, so wird damit die Persönlichkeit unerlaubterweise zum Mittel herabgesetzt.

Hegels Gedanken über Wesen und Ursprung des Bösen sind, wie so häufig, ganz unzusammenhängend und einander widersprechend. In der „Phänomenologie“ (W. W. II, 361 ff.) sagt er, das Schlechte sei das passive geistige Wesen, oder das Allgemeine, sofern es sich preisgebe an das vergängliche Selbst. Die Natur in ihrer Entgegensetzung gegen die geistige Einheit sei das Böse. Doch seien Gutes und Böses ebenso dasselbe, wie schlechthin verschieden. Die „Logik“ dagegen (W. W. VI,58 f.) betont, der Unterschied zwischen ihnen werde nicht zum Schein. Das Böse sei die Entzweiung. Doch sei es nichts Positives, sondern nur der absolute Schein der Negativität in sich. Der Mensch, indem er sich selbst Zwecke seines Handelns setze, dieselben auf die höchste Spitze treibe und nur sich wisse und wolle in seiner Besonderheit mit Ausschluß des Allgemeinen, sei böse, und dieses Böse sei seine Subjektivität. In der „Philosophie des Rechts“ (Bd. VIII, 152 f.) wieder lehrt Hegel, das Gute sei ohne den subjektiven Willen nur eine Abstraktion ohne Realität. Böse sei die Willkür, die eigene Besonderheit über das Allgemeine zum Prinzip zu machen. Sowohl die Natürlichkeit des Willens, seine Besonderheit, als auch die Reflexion seien böse. So natürlich notwendig das Böse also sei, so solle es doch aufgehoben werden, denn es sei nichtig. Das Subjekt als solches habe schlechthin die Schuld seines Bösen. Nur der Mensch, und zwar insofern er auch böse sein könne, sei gut. Insofern der Mensch das Natürliche wolle, sei dies nicht mehr das bloß Natürliche, sondern das Negative gegen das Gute, als den Begriff des Willens. Wenn der Mensch das Böse ergreife, sei es seine Schuld, denn es sei sein eigenes freies Thun. Die „Philosophie der Religion“ (Bd. XI, 222 f. XII, 257 f.) bezeichnet als das Böse das Fürsichsein des Selbstbewußtseins, den endlichen Geist; dies trete erst beim Unterschied Gottes von der Welt, besonders vom Menschen, ein, und letzterer sei böse, wenn er auf jenem Unterschied beharre und sich als Endliches behaupte. Die Erkenntnis sei die Quelle alles Bösen; denn diese sei die Entzweiung und Vereinzelung. Aber das moralisch Gute könne auch im Kampfe mit dem Bösen sein, das daher auch fortdauern müsse. In der „Geschichte der Philosophie“ wird sowohl die Natürlichkeit als das Denken böse genannt und wiederum das Denken als seine Heilung bezeichnet (XIV, 417), während die „philosophische Propädeutik“ das Böse ein an und für sich Nichtiges nennt (XVIII, 197). — Aus dieser dialektischen Taschenspielerei mit geschmeidigen Amphibolieen geht jedoch so viel hervor, daß Hegel das Böse in die Willkür setzt, die Natürlichkeit doppelt faßt, als Sinnlichkeit und Naturnotwendigkeit, und die Notwendigkeit wieder in dreifachem Sinne. Denn die

physische Notwendigkeit hat gar kein Verhältnis zum Bösen, die ethische schließt es aus und die metaphysische fordert es, aber nur als Verwirklichung des Guten. Wie aber können sich diese zwei letzten widersprechen? Und ist es nicht gegen die Erfahrung, daß der Geist sich aus der Natur entwickele? Wo bleibt ferner bei dieser Theorie die Schuld? Und ist wirklich die Bejahung nur Negation der Negation? Und läßt sich das Böse so aufheben durch das Denken, wie Hegel meint? Daß das Böse nicht durch das Denken, sondern den Willen entstehe, und daß das Gute seiner nicht bedürfe, haben wir schon oben gezeigt. Aber freilich, wird doch Gott selbst in diesen endlosen dialektischen Prozeß verwickelt und schließlich alle Wirklichkeit in logischen Formalismus verwandelt. F. Paulsen gründet („Syst. d. Ethik" I, 292—310) darauf die Theodicee, daß er alle Uebel, die physischen wie physiologischen, als zwecknotwendig darthut für die Uebung unserer Kräfte und Tugenden. Für ein Schlaraffenland, für ein reines Glück, für fehllose Vollkommenheit seien wir Menschen nicht organisiert. Ohne das Böse gebe es keine Tugend, kein moralisches Heldentum, kein geschichtliches Leben; der sog. vollkommene Staat hebe sich auf.

Höchst eigentümlich ist Fr. Nietzsches Ableitung der moralischen Grundbegriffe. In seiner „Genealogie der Moral" (4. Aufl. Leipzig 1895) behauptet er, durch den Sklavenaufstand des Judenvolkes gegen Rom, durch die Erhebung des „Ressentiments" gegen die Vornehmen sei die Herrenmoral listig und tückisch gestürzt worden. „Das Raubtier, die prachtvolle, nach Beute und Sieg lüsterne, schweifende blonde Bestie" nannte „gut" den Streit, die Gewalt, die Grausamkeit, „schlecht" das Niedrige, Schwache, Demütige; die Sklavenmoral der Juden, besonders Jesu, hat die Sache auf den Kopf gestellt, jetzt gilt Demut, Gehorsam, Nachsicht, Milde als gut. Aber ganz mit Unrecht! „Wie ein letzter Fingerzeig zum anderen Wege erschien Napoleon, jener einzelnste und spätestgeborene Mensch, den es jemals gab (!), und in ihm das Problem des vornehmen Ideals an sich — man überlege wohl, was es für ein Problem ist: Napoleon, diese Synthesis von Unmensch und Uebermensch." —

Nach unserer Ansicht ist die Voraussetzung des Bösen die Freiheit. Darauf weist uns das moralische Gefühl, welches uns selbst dafür verantwortlich macht. Aber wo ist dieser freie Entscheidungsakt zu suchen? Die Idee eines präexistenten Sündenfalls haben wir schon S. 68 abgefertigt. Den Anlaß zu dieser Theorie gab wohl die biblische Erzählung 1. Mose 3. Die an sich guten Menschen, heißt es, welche in paradiesischer Unschuld lebten, seien durch

die Schlange verführt worden, von dem verbotenen Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen. Die Schlange erweckt zuerst Zweifel an Gottes Willen, verheißt ihnen dann Gottgleichheit, und nachdem die Sinnlichkeit des Weibes erregt war, nahm es und aß und gab auch dem Manne, und er aß. Die erste Sünde des Menschen bestand also im Ungehorsam, welcher aus Zweifel, Sinnenlust und Hoffnung auf Gottgleichheit (Ueberhebung) entsprang. Aber sogleich ergriff ihn Scham und Furcht. Gottes Fluch, durch die versuchte Lüge und gegenseitige Anschuldigung nicht abgewendet, verhängt über den Mann Arbeit und Tod, über das Weib Knechtschaft und Geburtsschmerzen, über die Schlange Erdefressen und Auf-dem-Bauche-Kriechen. Die Feindschaft zwischen den Nachkommen des Weibes und der Schlange soll erst ein Schlangentöter aufheben, indem er der Schlange den Kopf zertritt, aber dabei verwundet werden wird. Zum Schluß werden Adam und Eva aus dem Paradiese getrieben. — Die Tendenz dieser Mythe ist, den Ursprung des Bösen zu erklären. Wie die meisten alten Völker, nimmt die Bibel ein goldenes Zeitalter vollkommener Unschuld und Seligkeit an, das die Menschen erst durch Sünde verloren hätten. Denn der naive Mensch kann nicht glauben, daß es immer so schlimm in der Welt gewesen sei wie heute, daher ihm die Vergangenheit stets in rosigem Lichte strahlt. Die Art, wie Adam und Eva fallen, ist ganz analog dem Sündenfall geschildert, den jeder von uns als Kind zu erleben hat. Doch erheben sich hier folgende Bedenken. Heutzutage fallen die Kinder in die erste Thatsünde, weil ihnen schon von den Eltern die schlechten Neigungen — als Erbsünde — angeboren sind. Wie aber konnte Adam fallen, wenn er, wie die Bibel sagt, gut war, d. h. Gott über alles liebte? Durch Verführung, wird geantwortet. Wohl, aber ein wirklich guter Mensch hätte die Verführung besiegen müssen. Doch nach der Bibel war ja das Böse schon vorhanden, in der Schlange. Aber da erhebt sich dieselbe Frage: Wie konnte diese fallen? War sie aber von Anfang

böse, so haben wir den parsisch-manichäischen Dualismus. Wird aber gesagt, der Teufel (seine Existenz angenommen) sei aus Neid, Hochmut u. dergl. gefallen, so ist offenbar ein Neidischer, Hochmütiger u. dergl. schon böse; also wird auch dadurch nichts erklärt. Sagt man aber, er fiel kraft seiner Freiheit, so wird damit nur die Form der Handlung, nicht aber ihre Ursache angegeben, u. s. w.

Nach allem Bisherigen können wir unsere Ansicht folgendermaßen präzisieren: 1. Das Wesen des Bösen beruht in der Selbstsucht, d. h. in einer positiven Verkehrtheit des Willens. 2. Infolgedessen werden die Triebe zu Leidenschaften, die Sinnlichkeit zur bösen Lust, die sittliche Erkenntnis verdunkelt. 3. Daher ist das Böse das höchste Uebel nicht nur für Einzelne, sondern für die ganze Menschheit. 4. Diese Solidarität des Erbübels zeigt sich auch als Erbsünde, d. h. als eine allen Kindern angeborene Neigung zum Bösen. 5. Urstand, Paradies und Sündenfall sind zwar Mythe, sie wiederholen sich aber im Leben jedes Kindes. 6. Die Frage, ob der Mensch von Natur gut oder böse gewesen und woher die Sünde gekommen sei, ist gar nicht aufzuwerfen. Denn beim Menschen, als einem mit Freiheit und Selbstbewußtsein zur Sittlichkeit veranlagten Wesen, muß die angeborene (noch nicht gesittigte) Natur im Widerspruch mit seiner Bestimmung stehen. Beim Tiere thut sie es ja auch, aber weil es eben nicht sittlich werden kann, wundern wir uns nicht darüber. Bei dem Menschen dagegen, der vollkommener werden kann durch eigene Kraft, nennen wir mit Recht den angeborenen Naturzustand schlecht; und denjenigen Menschen, der sich darüber nicht erhebt, böse. Denn sobald dieser zum Selbstbewußtsein erwacht, erkennt er durch Erziehung und Unterricht seine Bestimmung; zugleich aber auch, wie weit er noch von diesem Ziele entfernt ist. Kummer, Selbstanklagen, Sehnsucht, Furcht und ähnliche Stimmungen erschüttern ihn. 7. Da er nun bald erfährt, daß er eine zwar von Natur schlechte, aber zum Guten bestimmte und auch dafür mit Erkenntnis, Willenskraft und Freiheit

(S. 74) ausgerüstete Persönlichkeit ist, so schreibt er sich fortan jedes Zurückbleiben hinter dem sittlichen Ideal als Schuld zu. Und ob er sich auch mit der angeborenen Schwäche, der ererbten bösen Lust, dem furchtbaren Einfluß schlechter Beispiele u. s. w. entschuldige, sein Gewissen, die Stimme Gottes in ihm, bleibt dabei: „Du sollst und du kannst das Gute thun!“

2. Die sittlichen Güter (Güterlehre).

§ 18. Definition und Uebersicht.

Schon oben (S. 18) haben wir die drei Korrelatbegriffe der Ethik: Gut, Pflicht und Tugend erwähnt. Gut, sahen wir S. 108, heißt zunächst alles, was unseren Beifall hat, weil es uns Lust, d. h. Erhöhung unserer Selbstbethätigung bringt. Sittlich gut aber war nach S. 115 diejenige Person, welche mit Bewußtsein und Freiheit das an sich und absolut Wertvolle hervorbringt. Bei jeder Handlung aber muß man dreierlei unterscheiden: Das Handeln selbst, die handelnde Person und das Objekt, welches dadurch erzielt wird. Hieraus ergeben sich folgende Bestimmungen.

Ein sittliches Gut muß 1) ein Gutes sein, d. h. eine Sache oder ein Verhältnis, woraus uns Lust, d. h. Gefühl erhöhter Selbstbethätigung, bez. Kraft selbst zuwächst. 2) Es muß in Beziehung zur Sittlichkeit stehen, und zwar entweder Bedingung oder Produkt sittlicher Thätigkeit sein. Reichtum, Macht, Genuß u. dgl. sind also an sich noch nicht sittliche Güter, denn sie können den Menschen auch zu Geiz, Tyrannei und Wollust verleiten. 3) Im vollen Sinne ist ein sittliches Gut nur das durch Willensthätigkeit in das Sein übergegangene Ethische oder das Produkt sittlicher Thätigkeit. 4) Doch darf es nun nicht als totes Kapital rosten, sondern muß aufs neue Mittel und Bedingung für ethisches Thun werden. Denn gerade der ausschließliche, egoistische Besitz des sittlich Erworbenen würde ihm wieder

den Charakter des Ethischen nehmen. Wir dürfen also durch unser Haben und Sein nicht nur die Gesamtheit nicht schädigen, sondern müssen sie auf alle Weise fördern (S. 117). So ergiebt sich also folgende Definition: Alles dasjenige ist ein sittliches Gut, welches durch sittliches Thun erworben und zur sittlichen Förderung der Menschheit verwandt wird.

Vorbedingung für die Erzielung solcher Güter ist natürlich, daß ein Sein vorhanden sei als Stoff für unser Werk. Dieser Stoff im weitesten Sinne ist die Welt — die Totalität alles Vorhandenen, welche, wie § 6 zeigte, ein zweckvoll organisierter Kosmos ist. Sie ist natürlich an sich gut, ja in gewissem Sinne das höchste Gut. Da hier aber nicht von metaphysischer, sondern von ethischer Güte die Rede ist — d. h. der durch unser ethisches Thun gewirkten —, so kommt nicht die Welt als Ganzes in Betracht, sondern nur so weit, als wir Einfluß haben. So sind z. B. die Planeten entschieden (metaphysisch) gut, aber unserer Beeinflussung sind sie nicht unterworfen; ebenso die Erde als Ganzes, als Planet. Ihre Oberfläche dagegen können wir vielfach umgestalten. Dennoch werden selbst diese kosmischen Dinge Objekt unseres Thuns: denn vermögen wir auch den Kosmos nicht durch unsere Willensthätigkeit umzugestalten, so können wir ihn doch betrachten und zum Objekt unseres Denkens und Fühlens machen.

Daraus ergiebt sich zunächst der Unterschied zwischen Organisieren und Symbolisieren. Und zwar verhält sich der Mensch beidemal entweder aneignend oder mitteilend. Der Handelnde ist und bleibt freilich der eine menschliche Geist, und seine bewegende Kraft beim Handeln bleibt sein Wille. Aber da zu jeder Willensthat auch unser Denken und Fühlen mithelfen, so kann entweder der eine oder der andere geistige Faktor vorwiegen. Und da wir ferner nicht bloß Geist, sondern ein geistleibliches Wesen sind, so wird auch der Leib mehr oder weniger beim Erwerben der sittlichen Güter beteiligt sein. Und endlich, da wir Menschen zwar alle einzigartige Individualitäten, aber

zugleich Exemplare einer Gattung sind, so werden sich die Güter darnach unterscheiden, ob sie mehr Produkt eigentümlicher oder gemeinsamer ethischer Thätigkeit sind.

Demgemäß ergiebt sich folgende Tafel sittlicher Güter:

I. Organisieren.		II. Symbolisieren.	
Bilden (individuell)	Aneignen (gemeinschaftl.)	Bilden (individuell)	Aneignen (gemeinschaftl.)
Das Notwendige	Das Nützliche	Das Schöne	Das Wahre
Selbsterhaltung	Geschlechtstrieb	Gefühl	Denken
Leib	Mann u. Weib	Religion	Kirche
Kleidung	Ehe	Kunst	Schule
Eigentum	Familie	Sprache	Litteratur
Handwerk	Sitte	Philosophie	Wissenschaft
Reichtum	Gesellschaft	Persönlichkeit	Nationalität
Kultur		Bildung	
Rechtsstaat.			

Alle diese verschiedenen Güter und Gebiete hangen natürlich aufs engste miteinander zusammen. Denn alle werden durch dieselbe sittliche Thätigkeit erworben, alle haben dasselbe Ziel: die Realisierung des höchsten Gutes.

§ 18. Das höchste Gut.

Im Altertume wurde die Frage nach dem höchsten Gute fleißig erwogen. Doch betrachtete man nur das Verhältnis von Vernunft und Sinnlichkeit. So sagten die Sophisten, Aristipp und Epikur, das höchste Gut sei das Sinnliche allein oder mit dem Vernünftigen identifiziert, also die Befriedigung der niederen sinnlichen Triebe; die Stoiker dagegen erklärten das Vernünftige allein dafür im Gegensatz zum Sinnlichen, während endlich Pythagoras, Sokrates, Plato, Aristoteles und die alte Akademie eine Vereinigung des Vernünftigen und Sinnlichen auf verschiedene Weise versuchten. Noch Augustinus fragte nach dem höchsten Gute und bezeichnete als dasselbe Gott, sofern wir

zum Genusse seiner gelangen. Durch das ganze Mittelalter und die neuere Zeit bis auf Kant ist der Güterbegriff vernachlässigt worden. Erst der kritische Philosoph und besonders Schleiermacher hat darauf hingewiesen.

Unter dem höchsten Gute ist nun nicht nur das dem Rang und Wert nach erste zu verstehen, sondern das, welches alle anderen Güter implicite miteinschließt. Christus sagte (Mtth. 6, 33): „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches alles zufallen". Für den Christen ist also das höchste Gut das Reich Gottes, d. h. die durch Jesus gestiftete göttliche Ordnung der Dinge, welche vom Vater seit Ewigkeit beschlossen, durch Christi Tod begründet ist und durch den heiligen Geist verwirklicht wird. So können auch wir, mit Fortlassung der späteren dogmatischen Einkleidung, sagen, das höchste Gut ist das Reich Gottes, d. h. die im Dienste Gottes geheiligte und beglückte Menschheit (vgl. § 6. 14. 15). Denn wenn auch Gott das ganze Universum durchlebt, ja das Gesamtleben des Allwirklichen ist, so wohnt er ohne Frage am lebendigsten in den Herzen der Menschen; der Mensch ist deshalb die Krone der Schöpfung. Da aber dieser (nach § 15) das Göttliche in ihm durch eigenes sittliches Thun herausgestalten soll und (nach § 17) von Natur nicht gut, sondern nur zum Guten beanlagt und deshalb so lange unglücklich ist, bis er das Böse in sich überwunden hat, so giebt es kein höheres Gut als eine gute Menschheit. Oder, da unsere wahre Natur die unserer Idee entsprechende ist, können wir kurz Humanität als höchstes Gut bezeichnen. Denn human heißt menschlich, d. h. menschenfreundlich und menschenwürdig. Ein menschenwürdiges Dasein ist aber nur das der wahren Menschennatur entsprechende, also das vollkommene, d. h. das gute und zugleich glückliche. Dies kann wieder nur durch humane, d. h. menschenfreundliche Gesinnung (Nächstenliebe) erreicht werden (§ 15). Vollkommenheit, Glückseligkeit und Selbstverleugnung sind also die Früchte der Humanität.

Bringt es doch die Stellung des Menschen als sittlichen Wesens mit sich, daß das Gute nicht für ihn ist, wenn es nicht in ihm ist; daß sein Schicksal in seiner eigenen Brust liegt; daß von seinem sittlichen Zustand auch sein geist-leibliches Wohl und Wehe abhängt. Denn des Menschen Wille, das ist sein Glück (Schiller). Wir stimmen daher Ulrici völlig bei, wenn er sagt („Gott u. der Mensch“ I, S. 141): „Nur wenn der Mensch selbst in seinem Sein und Wesen gut ist, d. h. sich in sich selbst wohl verhält, kann es gute, sein Wohl fördernde Dinge für ihn geben; ist der Mensch schlecht, in sich unwohl, so werden auch die an sich guten Dinge ihm nur zum Unwohl gereichen“. In physischer Hinsicht wird das jedem einleuchten. Was dem gesunden Leibe förderlich, ja notwendig ist, schmerzt und schädigt den kranken. Ebenso aber wird auch eine von Sorgen, Zweifeln und Leidenschaften zerrüttete Seele nur noch kränker durch dasjenige, was sonst unser geistiges Leben fördert, z. B. Geselligkeit, Reisen, Plänemachen, Arbeiten, Studieren u. dgl. Da nun, wie oben (S. 46) gezeigt, Lust nur der Gefühlsausdruck für Thätigsein ist, ferner alles, was uns Lust bereitet, gut heißt, endlich nur das sittliche Thun ungetrübte Lust bringen kann, so ist jede sittliche Thätigkeit zugleich ein Gut und eine Quelle der Glückseligkeit. Daher kann also nur der vollkommene Mensch glücklich sein. Nun aber hängt die Vollkommenheit des Einzelnen unbedingt ab von der Vollkommenheit des Ganzen. Diese ist der höchste Zweck der Welt überhaupt. Ihn an sich und in uns zu realisieren ist jeder von uns berufen. Daher haben wir die Naturdinge um uns her möglichst ihrem von uns erkannten Zwecke gemäß zu organisieren. Und da die Menschheit im ganzen auch nur dann ihrem Zwecke entspricht, wenn sie sittlich gut ist, so haben wir an unserem Teile die Ethisierung oder Humanisierung derselben zu befördern.

Daß aber die Glückseligkeit der Menschheit das höchste Gut sei, sagt uns sowohl die Liebe zum Nächsten, als auch folgende Betrachtung. Nicht nur beim Menschen fällt das

Sittlichgute mit seiner Vollkommenheit und Glückseligkeit zusammen, sondern auch bei den Naturdingen haben wir keinen Maßstab für ihre Vollkommenheit als den Grad ihres wahren Beitrags zum menschlichen Glücke. Schon instinktiv nennt jeder dasjenige gut, was ihm angenehm, nützlich, förderlich erscheint, schlecht, was ihm unangenehm und schädlich ist. Aber um ein Urteil über objektive Güte und Vollkommenheit zu gewinnen, müssen wir das Naturganze, dessen Teile wir selbst sind, ins Auge fassen. Denn manches mag uns hier und heute isoliert gut scheinen, schädigt uns aber morgen und dort in anderem Zusammenhang. Nun aber können wir nicht wissen, ob die Natur an sich und im ganzen gut sei, denn dafür fehlt uns sowohl Maßstab als Erfahrung. Nur das erkennen wir, ob sie unserem eigenen wahren Wesen entspricht, d. h. ob wir in und mittels derselben die Vollendung unseres eigenen Wesens erreichen können, oder nicht. Daher nennen wir mit Recht ein Ding desto vollkommener, je mehr es unsere Vollkommenheit fördert. Da nun ferner dieselben Naturdinge dem einen nützen, dem anderen schaden, so giebt es in der Natur überhaupt nichts an sich und objektiv Gutes, sondern nur in Beziehung auf die sittliche Thätigkeit von Menschen. „Wirkliche Natur, sagt Schiller, ist überall, wahre Natur ist desto seltener.“ Sie wiederherstellen, heißt die Menschen gut und zugleich glücklich machen.

Voraussetzung dabei ist natürlich, daß die Existenz der Menschheit überhaupt einen Wert habe, daß also der Pessimismus, der dies leugnet, im Unrecht sei. Ihn besonders zu widerlegen scheint uns um so überflüssiger, als er jedem natürlichen Gefühl widerspricht. Auch zeigt eine nähere Betrachtung der Indier wie Schopenhauers, daß nur eine ganz singuläre Anlage den Pessimismus zu erzeugen pflegt, nämlich intellektuell-kontemplative Begabung und starke Sinnlichkeit, unvermittelt nebeneinander. Eine ruhige Gesamtauffassung von Natur und Menschenleben, verbunden mit praktischer Selbstbethätigung, führt über jene philosophische Mode-

krankheit unserer Zeit hinaus. — Uebrigens muß sich die Humanisierung der Menschheit auf alle ihre Hauptseiten erstrecken, denn das höchste Gut, sahen wir ja, schließt alle sittlichen Güter in sich. Und da zu der Menschheit auch jeder Einzelne gehört, so wird durch unser Prinzip zugleich die richtige Selbstliebe charakterisiert. „Wenn die Rose selbst sich schmückt, schmückt sie auch den Garten“ — jeder von uns wird am besten an dem Ethisierungswerke des Ganzen arbeiten, wenn er sein eigenes Denken, Fühlen und Wollen vervollkommnet. Das Grundgesetz, alles zu thun, was das wahre menschliche Wesen fördert, wird er weder sich zum Vorteil — denn er ist nur ein Mensch neben den anderen —, noch sich zum Nachteil — er ist ebensogut einer wie die anderen — zu erfüllen haben. Die Menschen suchen leider nicht Wahrheit, Gerechtigkeit, Freiheit, sondern sich selbst; aber suchten sie sich selbst nur recht, so würden sie gerade nach jenen Tugenden streben (§ 11). Dadurch bestimmt sich auch das Verhältnis von Selbsterhaltung und Aufopferung (S. 83). Jene muß in diese umschlagen, wenn wir erkennen, daß das Ganze unserer Güter, unserer Muße, unseres Lebens zu seiner Erhaltung und Förderung bedarf. Hieraus folgt ferner die Notwendigkeit humaner Toleranz und ihre Grenze. Da wir nicht wissen, was diese oder jene, von unserer Eigentümlichkeit abweichende Individualität und Handlungsweise dem Ganzen nützen kann, müssen wir das Bibelwort befolgen: „Verdirb es nicht, es ist ein Segen darin!“ Die Achtung vor jeder Persönlichkeit ist ein Hauptpfeiler der Moral. Selbst Zurücksetzung, Kränkung, Verkennung u. dgl. werden wir ertragen, wenn es irgend dem Wohl des Ganzen förderlich ist. In diesem Sinne ertrugen Sokrates, Christus, Spinoza und mancher andere Märtyrer Haß und Hohn, um dadurch ihre Mitmenschen zu fördern. Da aber unsere eigene Persönlichkeit ebensogut auf Schonung Anspruch hat wie jede andere und die Ungerechten überhandnehmen würden, wenn man sie gewähren ließe, so müssen wir uns bisweilen den Angreifern und Beleidigern wider=

setzen. Sonst würde nicht nur unser Interesse, sondern das der Menschheit verletzt. Dies gilt besonders in den Fällen, wo man uns nicht aus Versehen, sondern aus Bosheit beleidigt, wo keine vernünftige Vorstellung fruchtet und wo in uns zugleich ein öffentliches Amt verletzt worden ist. — Ebenso ist es mit dem Gebot der Feindesliebe. Unsere Feinde zu lieben, d. h. sie in Gefahr und Not zu unterstützen, verpflichtet uns die Humanität, denn es sind Menschen wie wir. Daraus folgt aber nicht, daß wir zwischen Freund und Feind keinen Unterschied machen sollen. Im Gegenteil, so bereit wir jeden Augenblick zu Friede und Freundschaft sind, so müssen wir aus Liebe zum Guten und zu den Guten darauf halten, daß der Feind durch unser Betragen von dem Unrecht seines Thuns überzeugt, wo nicht, durch die Reaktion der Gesamtheit von seinem feindlichen Beginnen abgebracht werde. So schließt also die Feindesliebe die Strafgerechtigkeit nicht aus, sondern ein. Doch kommen wir auf diese und ähnliche Fragen in Teil III ausführlich zurück.

Es ist interessant und nützlich zu vergleichen, wie verschieden sich die Ethiker über das Verhältnis von Sittlichkeit und Glückseligkeit ausgesprochen haben.

Nach unserer Meinung ist das höchste Gut die sittliche Vollkommenheit der Menschheit, welche allerdings ihre Glückseligkeit unbedingt mit sich führt. Das Reich Gottes ist also nicht nur ein Reich der Ordnung, sondern auch der Seligkeit, denn Gott ist nach unserer Ueberzeugung das Schöne, Wahre und Gute zugleich, Gottseligkeit ist eben Seligkeit in Gott. Denn wenn, wie § 16 gezeigt wurde, das Böse das höchste Uebel ist, so wird das Gute uns nicht nur moralisch, sondern auch physisch und sozial bessern. Hier ist das letzte Ziel, dessentwegen gehandelt wird, nicht die Lust, geschweige die sinnliche, wie bei den Eudämonisten (S. 144), sondern sie ist nur Triebfeder, Motiv zum Handeln überhaupt und ein Gut, welches der Tugend als Begleiterscheinung zuletzt in den Schoß fällt. So definiert schon Aristoteles („Nikomachische Ethik“ I, 6), das höchste Gut liege für den Menschen, gemäß seiner eigentümlichen Beanlagung, in der Bethätigung des Verstandes; folglich (X, 7) bestehe Eudämonie oder Wohlfahrt in der Bethätigung aller Tüchtigkeiten, am meisten der höchsten. Aehnlich lehrt Ulrici: Der natürliche Trieb gehe stets auf eigene Glückseligkeit. Die Erfüllung der Bestimmung des Menschen und die Erreichung seines Wohles fallen

in Eins zusammen. Jedes Pflichtgebot, wie man es auch fassen möge, werde im Grunde doch zum Wohle des Menschen in Beziehung stehen. — Fechner („Ueber das höchste Gut" S. 28) behauptet geradezu, es sei die Lust, worum es sich bei allem Handeln der Menschen in letzter Instanz handle und handeln könne, sie sei, richtig verstanden, das höchste Gut. — Ebenso meint Lotze („Mikrokosmos" II, 302), das Trachten nach Festhaltung und Wiedergewinn der Lust und nach Vermeidung des Wehe sei die einzige Triebfeder aller praktischen Regsamkeit. Wenn die Welt aus lauter Wesen bestände, die nicht im stande wären, Lust und Unlust zu fühlen, und wenn die Ideale des Willens nicht einmal mehr jemand hätten, von dem sie gebilligt werden könnten, dann könnte es keine sittliche Forderung mehr geben. — Spir sagt („Moralität und Religion" S. 14), Moraliät und Immoralität, Recht und Unrecht haben keinen Sinn ohne Lust und Unlust der fühlenden Wesen. Der Endzweck alles Strebens und Wollens sei das Gut, und das Gut sei etwas dem Vergnügen Verwandtes. Die Ansicht, daß das an und für sich zu erstrebende Ziel etwas von dem Vergnügen total Verschiedenes sei, komme daher, daß es verschiedene Arten des Vergnügens und des Glückes, oder wie man sonst die positive Befriedigung nennen möge, gebe. — Auch der theologisierende Jurist Stahl in seiner „Rechtsphilosophie" (I, 110) behauptet, ein Gutes, bei welchem die Subjekte nicht persönlich ihre volle Befriedigung fänden, sei ein Ungedanke. Das Verlangen nach Seligkeit sei ein wahres sittliches Motiv. Es sei Unnatur zu behaupten, daß der Mensch bloß Liebe zu Gott und nicht ein Verlangen nach der eigenen Seligkeit haben solle.

Dies führt uns auf den Vorwurf, welchen man dem Christentum oft gemacht hat, es sei eine Lohnreligion, weil es Lohn und Strafe, Seligkeit und Verdammnis in Aussicht stelle. So sagt schon J. G. Fichte (W. W. V, 219), ein Gott, der der Begier dienen soll, sei ein verächtliches Wesen, ein heilloser Götze, und das System, in welchem von einem übermächtigen Wesen Glückseligkeit erwartet werde, sei das System der Abgötterei und des Götzendienstes. Aehnlich sagt Schopenhauer („Parerga" I, 115), der Theismus gebe der Moral eine Stütze der rohesten Art, indem nach ihm der Gott, der anfangs Schöpfer gewesen sei, zuletzt als Rächer und Vergelter auftrete. Da das Problem, eine Triebfeder aufzufinden, die den Menschen zu einer seinen natürlichen Neigungen entgegengesetzten Handlungsweise bewegen könne, so schwer sei, so habe man zu seiner Lösung die Maschinerie einer anderen Welt zu Hilfe nehmen müssen. — Seine Schüler Frauenstädt und v. Hartmann verwerfen die Anforderung einer direkten göttlichen Gerechtigkeitspflege als „theologischen Unverstand", der um eines ganz geringfügigen (?) Nutzens willen die Welt unaufhörlich aus den Fugen des Gesetzes rücken

müßte (Frauenstädt, „Das sittliche Leben“ S. 271. v. Hartmann, „Philos. d. Unbewußten“. 2. Aufl. S. 560). — Wir haben schon § 6, 15 und 16 darauf hingewiesen, daß sich die göttliche Weltordnung allen frechen Angriffen gegenüber zu behaupten vermag und mit der Tugend das Glück, mit dem Bösen das Unglück innig verknüpft. Lohn und Strafe sind also nach unserer Meinung innerliche Prozesse im Menschen selbst; Himmel und Hölle trägt jeder in der eigenen Brust, so daß wir „das jüngste Gericht“ als ein Dogma auf sich beruhen lassen können. Was aber die vielbesprochene Frage nach dem Lohne im Christentum betrifft, so beantwortet sie sich leicht, wenn man die Lehre von der Gnade hinzunimmt. Allerdings wird an vielen Stellen des Neuen Testaments als Lohn des Glaubens und der Werke die Seligkeit verheißen (Matth. 5, 12. 18. 10, 41. 20, 1 f. Joh. 5, 14 u. ö.), doch wird zugleich alles, was der Christ empfängt, als Gottes freie Gnade betrachtet (Röm. 4, 4). Denn wenn auch Gott wegen seiner Gerechtigkeit den Guten belohnen muß, so sieht dieser es doch immer als unverdiente Gabe an im Bewußtsein ewiger Unvollkommenheit. Und wenn der Christ auch nach der Seligkeit strebt, so geschieht dies nicht aus sinnlichem Eudämonismus, sondern mit der Ueberzeugung, daß sie nur dem Gerechten zuteil werden kann; die innere Befriedigung, mit Gott versöhnt, vor ihm gerechtfertigt zu sein, ist also das Wesentliche daran. Insofern traf Fenelon ganz das Richtige, wenn er, die „uninteressierte Liebe“ der Frau von Guyon verteidigend, es aussprach, er wolle lieber in der Hölle sein mit Gottes Liebe als ohne dieselbe im Himmel.

Prinzipiell verschieden von den bisher genannten ist der extreme Eudämonismus der Cyrenaiker und der Materialisten des 18. und 19. Jahrhunderts. Hier hört die Ethik fast auf oder wird durch egoistische Lebensweisheit ersetzt. Bei Hobbes, Spinoza, Shaftesbury u. a. ist das eigene Interesse das höchste Gut, zu dessen Realisierung man aus Klugheit (Bentham) auch den anderen diene. Aehnlich sagt Feuerbach („Gottheit, Freiheit u. Unsterblichkeit“ S. 60), der Mensch strebe notwendig nach Wohlsein. Wollen heiße: nicht leiden wollen. Wo kein Glückseligkeitstrieb, sei auch kein Wille, und es sei ungereimt, dem Menschen ein davon unabhängiges metaphysisches Bedürfnis anzudichten. Das Gesetz sei nichts anderes als mein mit dem Glückseligkeitstrieb anderer in Einklang gesetzter Glückseligkeitstrieb. — Schmid geht noch weiter, indem er selbstlose Nächstenliebe für Heuchelei erklärt. Im höhern Egoismus des sittlichen Geistes liege die Quelle des Wohlwollens. Wir thun dem Nächsten wohl nicht um seiner selbst, sondern um unsertwillen. So sagte auch Lichtenberg („Verm. Schr.“ I, 83), man liebe weder Vater noch Mutter noch Frau noch Kind, sondern die angenehmen Empfindungen, die sie machen. Und Pfizer („Recht, Staat und

Kirche" II, 21) betont, die reinste Frömmigkeit und Tugend, die aufopferndste Nächstenliebe sei doch nur ein Streben nach der lautersten, vollkommensten Glückseligkeit, und seine eigene Unseligkeit zu suchen sei schlechthin wider die Natur. Naturgemäß dürfe und solle der Mensch Glückseligkeit zu seinem ersten Lebenszwecke machen, und Glückseligkeit sei zuletzt nichts anderes als Willensbefriedigung. — Diese Ansicht ist nicht ohne alle Wahrheit, wie wir selbst anderswo (Leibniz' „Psychologie" S. 90 ff.) gezeigt haben. Das Motiv zu jeder Einzelthat ist faktisch das Gefühl der Lust oder Unlust (S. 46), und seine eigene Unglückseligkeit suchen ist Unnatur. Ja, man kann sagen, daß selbst diejenigen, welche um des Sittlichguten willen Verfolgung, Schmerz, Schmach und Tod leiden, im Grunde dabei ihre *wahre* Lust suchen und finden, nämlich den Beifall ihres Gewissens oder ihrer Gesinnungsgenossen oder der Nachwelt oder Gottes. Und alles Sittliche bringt, wie oben (S. 146) gezeigt, zugleich Selbstbefriedigung. Aber es ist, gegenüber dem an sich schon starken Egoismus der Menschen, mißverständlich und daher gefährlich, als höchstes Gut die eigene Glückseligkeit selbst hinzustellen anstatt, wie wir, die auf Moralität beruhende Glückseligkeit des Ganzen.

Aus diesem Grunde eiferte denn auch *Kant* so sehr gegen jeden Eudämonismus. Jeder andere Bestimmungsgrund des Willens, außer der Achtung vorm Gesetz, sei Heteronomie. Eine Handlung habe erst dann Anspruch auf moralische Wertschätzung, wenn sie ohne alle Neigung, nur aus Pflicht, geschehe; bestimmen den Menschen andere Triebfedern als das Gesetz selbst, so sei er böse. Es widerspreche geradezu dem Prinzip der Sittlichkeit, die eigene Glückseligkeit zum Motiv zu machen, ja das Glückseligkeitsprinzip sei der Tod aller Moral (W. W. VIII, 16—21). — Aehnlich sagt J. G. *Fichte*, es gebe keine Glückseligkeit, die Erwartung derselben und ein Gott, den man ihretwegen annehme, seien Hirngespinste und unmoralisch (W. W. IV, 180). Und *Thilo*, die Gesinnung, welche Glückseligkeit suche, sei gerade das Widerspiel der sittlichen Gesinnung; ebenso v. *Kirchmann* („Aesthetik" I, 135), zwischen Sittlichkeit einerseits und Lust und Glück anderseits gebe es für die Philosophie keinen Zusammenhang.

Halten wir uns an *Kant*, um nachzuweisen, daß er, trotz seines Rigorismus, doch der eudämonistischen Theorie huldigt. Zunächst führt darauf sein *Moralprinzip*: „*Handle nach der Maxime*, deren Allgemeinheit als Gesetzes du zugleich wollen kannst" (Bd. IX, S. 26). Hierin liegt doch offenbar sowohl die Vorstellung einer allgemeinen Gesetzgebung, als auch das Interesse an dem Bestand der menschlichen Gemeinschaft. Denn weshalb soll ich nur so handeln, daß meine Maxime allgemeines Gesetz werden könne? Offenbar weil ich am allgemeinen Glück Wohlgefallen habe. Die Förderung

des allgemeinen Wohles oder die Glückseligkeit der Menschheit ist also doch schließlich das höchste Gut. — An anderen Stellen geht Kant noch weiter. Eigene Glückseligkeit, sagt er, sei der letzte Naturzweck des Menschen, der subjektive Endzweck vernünftiger Weltwesen, und es sei ein synthetisch-praktischer Satz a priori, daß jedermann sich das höchste in der Welt mögliche Gut zum Endzweck machen solle. Es sei Gesetz, seine Glückseligkeit zu befördern, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht (?), und die reine praktische Vernunft wolle nicht, daß man die Ansprüche auf Glückseligkeit aufgebe, sondern nur, sobald von Pflicht die Rede sei, darauf gar nicht Rücksicht nehme. Es könne sogar in gewissem Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen, weil sie (z. B. Gesundheit und Reichtum) Mittel zur Erfüllung der Pflicht enthalte. Ebenso dürfe man auch andere durch ihren eigenen Vorteil zum Guten locken, doch solle die Glückseligkeit nie Zweck für sich, sondern nur ein erlaubtes Mittel sein, die Hindernisse der Sittlichkeit wegzuräumen. — Anderseits stellt Kant die Glückseligkeit doch auch als Folge der Sittlichkeit hin. Das Bewußtsein der Freiheit in Befolgung der Pflicht gewähre uns eine unveränderliche Selbstzufriedenheit, welche wir erstreben sollen. Das oberste Gut sei Sittlichkeit, die notwendige Folge davon aber Glückseligkeit — ganz wie wir oben (S. 149). Der Gute dürfe sich Hoffnung auf einen Anteil am höchsten Gute, auf eine selige Zukunft in einer über dieses Leben hinaus fortgesetzten Existenz machen. Die völlige Angemessenheit der Gesinnung zum moralischen Gesetze sei übrigens die oberste Bedingung des höchsten Gutes. Die Moral lehre also nicht, wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen, nämlich durch einen guten Willen. Doch garantiere erst Religion jene Hoffnung. — Tugend sei zwar das oberste, aber nicht das ganze und vollendete Gut; um das zu sein, werde auch Glückseligkeit dazu erfordert. Tugend und Glückseligkeit stehen in genauer Proportion und in einem notwendigen, durch die Kausalität Gottes vermittelten Zusammenhange. Beide zusammen machen das höchste Gut einer möglichen Welt aus. Das, was allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Ratschlusses und zum Zwecke der Schöpfung machen könne, sei die Menschheit in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit, wovon, als oberster Bedingung, die Glückseligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen Gottes sei (W. W. IV, 49. 326. VII, 18. 40. 152. IX, 233. X, 7. 69).

Abgesehen von der etwas schwankenden und verklausulierten Ausdrucksweise, stimmt Kants Ansicht offenbar mit der unsrigen — bis auf die Vollendung des höchsten Gutes im Jenseits — völlig überein. Daher schließen wir mit Plato: „Denken, was wahr, und fühlen, was schön, und wollen, was gut ist: darin erkennt der Geist das Ziel des vernünftigen Lebens!“

§ 19. Das individuelle Organisieren.

Als ein sittliches Gut bezeichneten wir § 17 alles, was Produkt und Mittel sittlicher Thätigkeit für den Einzelnen wie für die menschliche Gemeinschaft ist. Diese sittliche Thätigkeit kann entweder eine organisierende oder eine symbolisierende und jede von beiden wieder entweder individuelles Bilden oder gemeinsames Aneignen sein.

Das Organisieren will einen gegebenen Stoff zum Werkzeug des menschlichen Geistes machen. Wenn es vom Einzelnen ausgeht, der dabei seine individuelle Produktivität zeigt, so nennen wir es Bilden; denn es geht darauf aus, Neues zu schaffen. Alles organisierende Bilden dient der Selbsterhaltung des Menschen.

1. Leib und Leben. Das erste und wichtigste Gut ist unser leibliches Leben; es ist die Vorbedingung aller übrigen und unersetzlich. Jedes Lebewesen will leben und haßt den Tod, selbst der Arme und Elende, der Greis und der Kranke — alle lieben die süße Gewohnheit des Daseins. Womit ist das Leben nicht schon verglichen worden; mit dem Traum, der Schiffahrt, der Reise, dem Kampf, dem Meer, der Blume u. s. w. — ein Beweis, wie reich und vielseitig es ist. Was es wirklich sei, ist undefinierbar. Leben ist Leben oder, nach unserer Theorie, Thätigkeit. Je mehr einer thut, desto länger lebt er, nur der Tod bringt Ruhe. Denn der Mensch als sittliches Wesen soll sich alles durch Arbeit erwerben, er kann gar nicht ohne Mühe und Sorge sein. „Rast' ich, so rost' ich" — ist jedes Menschenlebens Motto. Auf uns allein kommt es an, was wir machen aus diesem uns anvertrauten Pfunde; „ein erhabener Sinn legt das Große in das Leben, und er sucht es nicht darin" (Schiller). Darum ist der Pessimismus nicht nur Unvernunft, sondern auch ein Armutszeugnis. Und wenn auch das Leben nicht der Güter höchstes ist, sondern die ethische Vollkommenheit, so haben wir doch Pflicht und Recht, dasselbe auf alle Weise zu erhalten und zu fördern. Schon von diesem Gesichtspunkt

verbietet sich der Selbstmord, auf den wir im dritten Teil zurückkommen. Der Träger des Lebens ist der Leib, er ist Spiegel und Gefäß, Organ und Hütte des Geistes (§ 7). Ihm muß vernünftige Pflege gewidmet werden, wenn er unser sittliches Thun leicht und kräftig unterstützen soll. Essen und Trinken, Ruhe und Bewegung, Reinlichkeit und Uebung, Wärme und Abhärtung, sowie Vermeidung von Begierden, Leidenschaften und Ausschweifungen — alles dies gehört zur natürlichen Leibespflege. **Mens sana in corpore sano**, war der Wahlspruch der Alten. Daher gehörte zu ihrer Erziehung auch die Gymnastik, welche den Körper straff, kräftig und gewandt machte. In neuerer Zeit wird denn auch mit Recht in Deutschland das Turnen und mancherlei Sport, selbst von dem weiblichen Geschlecht, eifrig gepflegt. Wieviel Krankheiten, Lüste und Laster würden dem Menschen fernbleiben, wenn er den Leib zum Tempel des heiligen Geistes machte. Hierin liegt zugleich die Grenze der Leibespflege: Sie darf weder in Verzärtelung noch in Athletentum ausarten. Denn da der Leib Produkt und Mittel sittlicher Thätigkeit sein soll, dürfen wir ihn ebensowenig verachten und zerstören durch übertriebene Askese, als ihn untauglich machen und schwächen durch Sybaritismus. Mäßigkeit wird uns beide Extreme vermeiden lassen. Fasten freilich, wenn es nötig ist, um uns zu physischen oder geistigen Leistungen zu befähigen, ist nicht nur eine christliche, sondern auch eine sittliche Zucht. Die leiblichen Genüsse sind also erlaubt, wir dürfen außer dem Sein das Wohlsein, außer dem Notwendigen das Angenehme erstreben; wir dürfen nicht bloß die natürlichen Triebe notdürftig befriedigen, sondern auch dabei Lust empfinden. Die Cyniker schämten sich, überhaupt Bedürfnisse zu haben, ebenso die altchristlichen Anachoreten. Aber sie vergaßen, daß die sinnlichen Genüsse, mit Maß gekostet, die Lebenskraft erfrischen und mehren, die geistige Regsamkeit erhöhen und der Phantasie neuen Schwung verleihen. Wenn daher auch noch die Pietisten (im 18. Jahrhundert) alle Welt-

freuden verwarfen, so verwechselten sie die Sache mit der Person. Auf die Gesinnung allein kommt es an. Wer sich also Nüchternheit und Genügsamkeit bewahrt, darf die Güter, welche die Natur in so verschwenderischer Fülle darbietet, dankbar genießen. Sokrates war ein tüchtiger Zecher, den aber niemand betrunken sah, Jesus besuchte die Hochzeit zu Kana, und Luther liebte „Weib, Wein und Gesang“. Die Probe eines Genusses ist seine Erinnerung. Die lukullische Schlemmerei und Leckerhaftigkeit der entnervten Römer und die frechen Orgien Louis' XIV. und Karls II. erniedrigten den Menschen zum Tier, zerrütteten Leib und Seele, Gut und Ehre, Familie und Nation. Auf den Geschlechtstrieb kommen wir in § 20 zurück.

2. Kleidung. Zur Leibespflege gehört, besonders in den gemäßigten Zonen, auch die Kleidung. Zunächst also Bedürfnis, denn sie schützt und verhüllt den Leib schamhaft, ist sie doch auch ein sittliches Gut, sofern sie dem organisierenden Bilden viel Spielraum gewährt. Abgesehen von der Rücksicht auf die Gesundheit und die Schicklichkeit, darf der Mensch sich daher in der Kleidung ein Mittel schaffen, seine Eigenart darzustellen. Zunächst sich selbst zur Freude. Der einsame Squatter, der selten mit Menschen zusammenkommt, schmückt sich ebenso wie das Kind, das niemand beobachtet. Sie freuen sich der nickenden Hahnenfeder und des blitzenden Erzes. Der herabwallende Mantel verleiht ihnen Würde, der rasselnde Degen Furchtbarkeit, der bunte Zierat Bedeutung. Daher tättowieren sich die Indianer, behängen sich ihre Regenmacher mit allem Möglichen, was Furcht erregt, daher legten sich die Ritter, Städte und Staaten jene fürchterlichen Wappentiere bei. Daher der Schmuck des Militärs, der Ornat der Herrscher, Priester und Richter — Kleider machen Leute. Und auch vom sittlichen Standpunkt aus darf man der Kleidung Aufmerksamkeit schenken, wenn sie nur natürlich, anständig und wahr ist, d. h. die schönen Leibesformen verhüllend darstellt. Putzsucht, Eitelkeit und Ziererei sind natürlich ebenso zu

meiden, wie die Roheit des Diogenes, aus dessen Lumpen doch die Eitelkeit hervorguckte. Gerade die Herbeischaffung der Nahrung und Kleidung hat den Menschen zur Unterwerfung der Natur angetrieben. Was für Dinge und Tiere hat er nicht allmählich zur Kost und Kleidung verarbeitet!

3. Eigentum. Der Natur gegenüber fühlte sich der Mensch ursprünglich ohnmächtig und abhängig; ihre Dimensionen und Veränderungen schreckten ihn. Zugleich begrüßte er die Tier- und Pflanzenwelt, die er personifizierte, wie Kinder thun, als Anverwandte. Erst die Selbsterhaltung nötigte in, den Kampf mit ihr und ihre Unterwerfung zu versuchen. Das Eigentumsrecht folgt allein aus dem Rechte oder der Pflicht der Selbsterhaltung. Allerdings hatte ursprünglich jeder das Recht, die Naturgegenstände in Besitz zu nehmen, soweit er es vermochte (Jus primi occupantis). Alle hatten also Recht auf alles. Wer zuerst einen Baum fand, dessen Früchte eßbar waren, konnte ihn behalten, die Insel, die jemand zuerst entdeckte, war sein, den See, in dem er zuerst fischte, nahm er als sein Eigentum in Anspruch. In gewissem Sinne war also in der That alle Besitzergreifung Gewalt und dadurch Recht; nicht Diebstahl oder Raub, wie Proudhon meint („la propriété c'est le vol“), denn es ward ja niemandem genommen, dem es schon gehört hätte. Am wenigsten ist Eigentum heutzutage Diebstahl, wo es durch die sittliche Thätigkeit der Vorfahren erworben und als Erwerb vererbt worden ist. Den aus dieser Theorie scheinbar folgenden „Krieg aller gegen alle“ verhinderte sowohl die Trägheit als auch das Bedürfnis des Einzelnen. Ganz von selbst begehrte er zuerst nur so viel, als er zum eigenen und der Seinigen Unterhalt bedurfte. Was hätte er davon gehabt, wenn er unendlich viele Brotbäume für sich in Anspruch genommen hätte, während ihn wenige vollkommen ernährten? Wozu sollte er viele Büffel erlegen, was ebenso mühsam als unnütz war? Wie hätte er meilenweite Urwaldstrecken sich aneignen sollen, die er doch weder

behaupten noch ausnutzen konnte? — Schwieriger wurde die Sachlage, als die Menschen sich vermehrten und daher viele dieselben Naturdinge (Wald, Wiese, Wasser, Wild u. s. w.) begehrten. Jetzt natürlich waren Kollisionen unvermeidlich; der Kampf ums Dasein entbrannte; aber die Uebermacht der Familien, Sippen und Stämme verhinderte doch auch da den Vernichtungskrieg, sie führte vielmehr zur Anerkennung des Eigentums. Das Tier ist besitzlos, weil es nicht arbeitet. Der Mensch bekundet durch sein Eigentum sein eigentümliches Thun. Es ist die Erweiterung seines Lebenskreises, gewissermaßen seiner Persönlichkeit.

Fest begründet ward dies aber erst durch den Ackerbau, dessen sittigende Macht Schiller so trefflich geschildert hat. Solange der Mensch noch Vegetarianer, Jäger, Fischer und Nomade war, konnte von Besitz im vollen Sinne noch nicht die Rede sein. Erst als er auf der Scholle saß, der er seine Arbeit und seine Saat anvertraut, auf die er sein Haus, seine Familie und seine ganze Existenz gegründet hatte, wollte er nicht mehr davon weichen. Nun entwickelte der Mensch auch erst recht sein organisierendes Bilden. Wohl hatte er schon früher die Natur ein wenig umgestaltet, als er sich seine primitiven Werkzeuge zum Jagen, Fischen und Kämpfen verfertigte; aber er war doch immer nur ein wandernder Gast auf der weiten Erde. Jetzt aber, als er Acker- und Obstbau trieb, begann er sich die Natur zu unterwerfen. Als Herr der Erde bestimmte er, was sie hier oder da hervorbringen sollte; er okulierte Bäume, rodete Wälder aus, lenkte Flüsse ab oder dämmte sie ein, errichtete Häuser und Ställe, mancherlei Material verarbeitend. Dabei gewann er, mit kluger Beobachtung ihrer Gesetze, immer größere Macht über die Natur. Wind und Wetter, Ebbe und Flut, Feuer und Wasser, mechanische und chemische Kräfte — alles mußte seinen Zwecken dienen. Schon Sophokles konnte singen: „Viel Gewaltiges lebt, doch nichts ist gewaltiger als der Mensch!“ Er zähmt das wilde Roß, beugt den Nacken des Stiers unter das Joch des Pfluges, die Wüste schafft er

zum Garten um, veredelt Wald und Feld und hebt durch seine Geisteskraft die Natur über sich selbst empor.

4. Handwerk. Die Not machte ihn erfinderisch. Um seine Herrschaft über die Natur zu sichern, bedurfte er immer neuer Werkzeuge. Es galt, die gewonnenen Stoffe zu verarbeiten, Speise zu kochen und Kleidung zu bereiten. Was den Menschen zuerst das Bedürfnis und ein günstiger Zufall gelehrt hatte, nämlich die Kraft seiner Glieder durch vorgefundene Gegenstände, wie Feuersteine, Fischgräten, Stierhörner u. dergl., zu erhöhen, das suchte er nun systematisch heraus, ahmte die Waffen und Werkzeuge der Tiere nach, grub nach Metallen und forschte nach brauchbaren Stoffen. Gerade hier tritt die organisierende Bildungskraft des Menschen am glänzendsten hervor. Von den rohen Anfängen des Handwerks, welche die ethnologischen Sammlungen uns zeigen, bis zu dem vielverzweigten Gewebe der heutigen Technik — wieviel Stufen mußte der Mensch da durchlaufen, wieviel Kraft, Fleiß und Erfindungsgabe anstrengen! Aber Handwerk hat auch einen goldenen Boden; nicht nur im eigentlichen Sinne, sondern auch in dem sittlichen: denn jedes Werkzeug, welches dem Menschen die Arbeit erleichtert, macht Kräfte frei, die er nun für andere, höhere Zwecke verwenden kann; jedes Gerät, welches ihn vor Hunger und Durst, Frost und Hitze sicherte, verlängerte sein Leben; ganz zu geschweigen der sittlichen Förderung, welche ihm das vervollkommnete Werkzeug durch Erleichterung der Arbeit, Freude am Gelingen und Hoffnung auf eine gesicherte, sorgenfreie Zukunft gewährte.

5. Reichtum. Durch das Handwerk war es dem Menschen denn auch ermöglicht, mehr zu erwerben, als er zunächst zur dürftigsten Selbsterhaltung brauchte. Dadurch wurde er von einer großen Sorge befreit. Denn da die Elemente seine Existenz und Subsistenz durch Feuers- und Wassersnot, durch Mißwachs, Sturm und Erdbeben in Frage stellten, mußte ihm daran liegen, Vorräte zu sammeln für die Zeit der Not. Dadurch wiederum wuchs die Freude am

Besitz. Der Reichtum ist ohne Zweifel ein sittliches Gut, wenn er ehrlich erworben und zu ethischen Zwecken verwendet wird. Er ist die zur Wirklichkeit gewordene Arbeit. Aber er birgt auch große sittliche Gefahren. Denn weil er uns unsere Herrschaft über die Natur sichtbar vor Augen stellt, macht er uns leicht übermütig; geizig und habsüchtig, weil er leicht aus bloßem Mittel zum Selbstzweck wird; gewaltthätig und gewissenlos, weil uns sein Erwerb und Besitz bald wichtiger erscheint als alles. Nur wenn wir haben, als hätten wir nicht, d. h. wenn wir die irdischen Güter besitzen, ohne von ihnen besessen zu werden, sind wir vor ihrer Ueberschätzung bewahrt. Dann werden wir den Reichtum nicht als das höchste Gut, sondern als ein uns anvertrautes Pfund ansehen, mit dem wir wuchern sollen, d. h. unvergängliche Schätze erwerben, indem wir uns „Freunde machen mit dem ungerechten Mammon“. Dies schließt natürlich nicht aus, daß wir nach Reichtum streben auf erlaubte Weise und mit Maß, um uns und die Unsern vor Not zu schützen; daß wir für die Erhaltung und Vermehrung unseres Besitzes arbeiten, aber ohne Geiz und Gier; und daß wir ihn genießen ohne Verschwendung und Selbstsucht. Von dem Reichtum gilt also in höchstem Grade, was § 17 von allen sittlichen Gütern gesagt wurde: Er muß Produkt und Mittel sittlicher Thätigkeit sein. Und zwar nicht nur für den Einzelnen, sondern für die Gemeinschaft. Dies führt uns zum universellen Organisieren.

§ 20. Das universelle Organisieren.

Der Mensch steht nicht allein in der Welt; so eigentümlich auch jede Individualität sein mag, mit der Gattung verbinden sie doch zahlreiche physiologische und psychische Aehnlichkeiten. Auf die Gemeinschaft weist ihn die Natur durch die Polarität der Geschlechter.

1. Mann und Weib. Wirkliche Gemeinschaft besteht nur durch Vereinigung von Gegensätzen. Der geschlecht-

liche Gegensatz ist die Vollendung der durch die ganze Natur hindurchgehenden Polarität: Kraft und Stoff, Attraktion und Repulsion, Licht und Schwere, Bewegung und Ruhe, Sonne und Planet, Tier und Pflanze, Adern und Venen u. s. w. So haben Mann und Weib zwar dieselbe sittliche Aufgabe, nämlich wahre Menschen zu werden, aber jedes Geschlecht doch in anderer, ihm eigentümlicher Weise; beide differenzieren sich physisch und geistig, um sich zur vollen und ganzen Menschheit glücklich zu vereinigen. Den Mann charakterisiert Aktivität, das Weib Passivität; jenen Selbständigkeit, Energie, scharfes Denken, dieses Abhängigkeit, Hingebung, zartes Gefühl. Schon der Körper zeigt ihre Verschiedenheit. Des Mannes Leib ist fester, knochiger, größer und kräftiger; seine Haut, Knorpel und Sehnen sind derber, seine Muskeln straffer, seine Knochen eckiger; daher auch das Gesicht markierter und im Verhältnis zum Kopf größer, besonders Augen und Nase. Die Schultern sind breiter und stärker, die Brust weiter und länger. Des Weibes Glieder haben schwellende, sanfte, gerundete Umrisse; die unteren sind im Verhältnis zum Rumpf kürzer als beim Manne. Bei ihm überwiegen auch im Innern die festen Teile; das Blut hat mehr Faserstoff, mehr Eisen- und Salzgehalt, es geht langsamer, schlägt dafür aber stärkere Wellen und hat arteriellеren Charakter. Die Atmung ist stärker, wegen des größeren Umfangs von Lunge, Kehlkopf und Luftröhre, während beim Weibe Verdauung, Lymph- und Blutbildung schneller vor sich geht. Das weibliche Leben ist im allgemeinen dauerhafter, obgleich des Weibes Gerippe leichter, seine Statur kleiner, sein Nervensystem viel reizbarer ist. Beim Manne herrscht Denken, Wollen und Thun, beim Weibe die vegetative und sensitive Seite vor. Dort sind Vorder- und Hinterhaupt entwickelter, der Kopf gewöhnlich breiter und runder, die Stirn tiefer und höher, weil das Gehirn mehr Umfang und Gewicht hat. Er ist geistig selbständig, frei und kühn; die konkrete Welt wie die idealen Güter: Wahrheit, Freiheit und Recht will er erwerben.

Das Weib dagegen waltet im Hause; Gefühle sind die Haupthebel für sein Handeln. Kunst, Religion und Familie das Terrain seines Schaffens. Der Mann, scharfsinnig und individuell, will immer selbst sehen, forschen, prüfen, handeln. Das Weib, gefühlvoll und rezeptiv, greift nicht schöpferisch in die materielle und ideale Welt ein, Autoritäten, Sitte, Mode, Herkommen sind für sie maßgebend. Den Mann charakterisieren Festigkeit, Bestimmtheit, Thatkraft, Gradheit, Selbstgefühl, Wahrheitssinn und Neuerungssucht; das Weib dagegen ist weich, unbestimmt, furchtsam, listig, anschmiegend, putzliebend und konservativ. Des Mannes Schauplatz ist die Welt, des Weibes das Haus; das Weib ist das Herz des Menschen und der Mann der Kopf zu diesem Herzen. Dort herrscht die Individualität, hier die Naturseite vor; dort die Kraft, hier die Anmut; der Mann denkt hinaus und fühlt herein, das Weib fühlt hinaus und denkt herein (Börne); jener sieht auf das, was man von ihm denkt, dieses auf das, was man von ihm sagt (Hippel); jener ist geschaffen, der Natur zu gebieten, dieses aber, den Mann zu regieren; zum ersten gehört viel Kraft, zum andern viel Geschicklichkeit (Kant); jenen treibt Leidenschaft, dieses Leidenschaften, jenen der Strom, dieses die Winde, jener liebt den Begriff, dieses die Erscheinung; der Mann liebt mehr Sachen, z. B. Wahrheiten, Güter, Länder, das Weib mehr Personen (J. Paul). Diese Unterschiede werden freilich neuerdings von den Frauenrechtlerinnen geleugnet. Mann und Frau, sagen sie, waren ursprünglich völlig gleich, nur sei letztere durch den physisch stärkeren Mann hörig und von der geistigen Ausbildung ausgeschlossen worden. Mache man ihr diese zugänglich, d. h. erziehe man sie ebenso auf Gymnasium und Universität, so werde sie dasselbe, ja wohl Größeres leisten als der Mann. — Nun, abgesehen davon, daß solcher Wettbewerb kein Glück für die Frau sein würde, fürchten wir, sie wird ihn infolge ihrer Natur nicht mit Erfolg bestehen und außerdem gerade das einbüßen, was sie dem Manne so begehrenswert macht — die holde Weiblichkeit! Ein männisches

Weib ist ebenso abstoßend wie ein weibischer Mann. Auch E. Dühring hebt („Wert des Lebens“ 3. Aufl. S. 228) hervor, daß die Nachahmung der männlichen Welt „eine arge Verkehrtheit“ sein würde.

2. Die Ehe. Jene qualitative Verschiedenheit der Geschlechter wurzelt und erscheint nun in ihrem Verhalten bei der Zeugung: der Mann ist dabei produktiv, das Weib rezeptiv; aber beide sind dafür gleichnotwendige Faktoren, woraus sich die Gleichberechtigung des Weibes ergiebt. Diese hat zwar zuerst das Christentum (aus religiösem Motiv) gefordert, aber erst die Humanität der Neuzeit durchgeführt.

Dadurch ist die Frauenemanzipation im Prinzip aufgestellt, welche aber erst ganz allmählich verwirklicht wurde. Im Mittelalter vergötterte man zwar infolge des Marien- und Minnedienstes die Frauen, hielt sie aber in großer Abhängigkeit; man erklärte die Ehelosigkeit für ein Verdienst und bot den Ehelosen in den Klöstern eine Zuflucht und eine Arbeitsstätte. Die Reformation erschloß ihnen manches Arbeitsgebiet (Heilkunde, Gelehrsamkeit), aber ihre rechtliche Stellung untersuchte erst die französische Revolution. Olympia de Gonges erließ 1789 eine „Erklärung der Frauenrechte“, doch wies man die „Bürgerinnen“ noch zurück. Die St. Simonisten brachten 1830 die Frauenemanzipation auf, worunter sie jedoch die freie Liebe verstanden. — In Amerika haben die Frauen infolge der Ueberzahl der Männer und der freieren Anschauungen Aemter inne als Lehrer an Schulen und Universitäten, als Aerzte, Anwälte, Beamte, ja als Geistliche, politisches Stimmrecht für einige Legislaturen, wenn auch noch nicht für den Kongreß. — In England befreite sie 1882 das Ehefrauen-Eigentumsgesetz, und alljährlich wird von ihnen um das aktive politische Wahlrecht petitioniert. Als Schriftstellerinnen und Mitglieder von Vereinen und bürgerlichen Körperschaften spielen sie eine große Rolle. — In Deutschland, wo die Frauenfrage vor allem eine Brotfrage ist, suchen die Vor-

kämpferinnen ihren Schwestern neue Arbeitsfelder zu erschließen, besonders als Aerztin, Oberlehrerin, und das „Bürgerliche Gesetzbuch“ wird ihnen bedeutende Zugeständnisse im Privatrecht machen. E. Dühring (a. a. O. S. 230 f.) hebt richtig hervor, daß die ausschließliche Betonung der geschlechtlichen und häuslichen Pflichten das Weib in beschränkter Geltung halte. Wir meinen, der Frau sollten alle Berufsarten erschlossen werden, welche sich mit der edlen Weiblichkeit vertragen.

Das Ziel der Ehe ist Geschlechtsausgleichung, d. h. Aufhebung des geschlechtlichen Gegensatzes zur Einheit. Diese aber ist, dem Wesen des Menschen gemäß, eine geistleibliche. Daher ist der naturalistische Cynismus, welcher die physische Befriedigung des Geschlechtstriebes als die Hauptsache ansieht, ebenso verwerflich wie der spiritualistische Rigorismus, welcher die leibliche Geschlechtsgemeinschaft für etwas Unreines ansieht. Jener hat zu den Irrtümern der freien Liebe, der Emanzipation des Fleisches und zur Weibergemeinschaft geführt, dieser zur Ehelosigkeit, zum Cölibat und zur Entmannung. Jene Laxheit in der Beurteilung sexueller Dinge tritt bald in den feineren Gedanken- und Wortformen des ehebrecherischen Gelüstes (Koketterie, Laszivität u. dgl.) hervor, bald in thatsächlicher Zügellosigkeit (Konkubinat, Prostitution, Selbstschändung). Das überreizte Schamgefühl dagegen zeigt sich teils in scheinheiliger Prüderie, teils in naturwidrigen Geschlechtssünden. Alle diese Verirrungen werden nur durch echte Keuschheit verhindert, d. h. das gesunde Schamgefühl, welches den Geschlechtstrieb zwar als einen natürlichen ansieht, ihn aber durch sittliche Geschlechtsgemeinschaft (die Ehe) geheiligt und der Vernunft unterworfen sehen will. Die Keuschheit als Gesinnung bethätigt sich dann auch als Züchtigkeit in Gedanken, Worten und Werken. — Der Naturzweck der Ehe ist die Fortpflanzung und Erhaltung des Menschengeschlechts. Dadurch erhebt sie sich ihrer Idee nach über die bloß tierische Begattung; denn da Kinder nicht nur

gezeugt, sondern auch erzogen werden sollen — wozu Zeit, Mittel und bleibende Vereinigung der Eltern gehört —, so ist die Ehe die volle Hingabe zweier Personen verschiedenen Geschlechts an eine gesetzlich sanktionierte ausschließliche Liebes- und Lebensgemeinschaft. Durch diese Definition wird sowohl der naturalistische Irrtum abgewiesen, welcher den Geschlechtsgenuß als das einzige Ziel der Ehe ansieht, als auch die sakramentale Auffassung des Katholizismus, wonach der Geschlechtsgenuß unheilig ist und erst kirchlich geweiht werden muß. Rechtlich — aber nicht sittlich! — ist die Ehe ein Vertrag, welcher die Gatten verpflichtet, in geschlechtlicher Gemeinschaft zu leben, dessen Zweck das Kinderzeugen, die Gründung und Erhaltung einer Familie ist. Das Recht, eine Ehe einzugehen, darf, weil jeder die Pflicht dazu hat, niemand verkümmert werden, weder vom Staat noch von der Kirche; natürlich dürfen sie Personen im juristischen Sinne schließen, d. h. nicht Minderjährige. Nicht nur sittlich, sondern auch rechtlich erlaubt ist allein die Monogamie; denn mehrere Mütter oder Väter bilden nicht eine Familie, sondern mehrere; bei der Polygamie hat das Kind mehrere Mütter, bei der Polyandrie fehlt ihm der Vater, beidemal wird die Erziehung in Frage gestellt. Vom sittlichen Standpunkt aber entspricht nur die Monogamie dem Begriff der Ehe; nur jene ermöglicht gegenseitige Hingebung und volle Liebesgemeinschaft; sittlich angesehen ist Polygamie nur eine rechtlich erlaubte Buhlerei, denn in der That wird dabei das Weib zur Sklavin, zur Sache erniedrigt. Sittlich betrachtet ist auch das Kinderzeugen nicht Zweck, sondern Segen der Ehe; denn auch ohne Kinder bleibt sie in voller Geltung. Ihr Zweck beruht vielmehr in der Erfüllung sittlicher Liebe. Sie also muß als geistig-sittliches Hingeben der Geschlechtsgemeinschaft vorangehen, und diese ohne jenes ist nicht bloß ein natürlicher, sondern unsittlicher Akt, weil eine Herabwürdigung der Person zur Sache. Bloße Geschlechtsgemeinschaft ohne sittliche Liebe ist Schänden. Hurerei steht als Selbstwegwerfung noch tiefer, sie macht

zur Bestialität, was die Blüte des Naturlebens und das Heiligtum der Naturgeheimnisse ist.

Eine sittliche Ehe wird also geschlossen, wenn zwei leiblich und geistig Mündige sich aus freier Liebe wählen und mit Bewußtsein von ihren ehelichen und gesellschaftlichen Pflichten sich zu ausschließlicher und dauernder Lebensgemeinschaft entschließen. Durch diese Definition wird sowohl die konventionelle Berechnung als auch die romantische Leichtfertigkeit bei der Eheschließung verurteilt. Die sog. Konventionsehen, welche aus Standes-, Geld-, Gewissensrücksichten geschlossen werden, ignorieren die Bedeutung sittlicher Liebe wie die Alters- und Bildungsunterschiede und schänden den Menschen durch Preisgebung seiner Persönlichkeit. Ebenso unsittlich ist die Verlobung von Kindern, die Vermählung geistig oder leiblich Unfähiger, endlich die zwangsweise oder auch freiwillige Verheiratung blühender Mädchen mit abgelebten Greisen. Anderseits sind auch die sog. Inklinationsehen verwerflich, welche momentane Leidenschaft oder sentimentale Verliebtheit eingeht. So unentbehrlich auch die Liebe für eine glückliche Ehe ist, so entscheidet doch bei so romantischer Neigung meist nur die sinnliche Schönheit, während der viel wichtigere Faktor — Gleichheit der Bildung, Religion, Weltanschauung — fehlt. Solches „Verlieben“ schlägt in der Ehe oft in Gleichgültigkeit oder Abneigung um. Um der Schönheit willen heiraten ist ebensoviel, wie um der Rosen willen ein Landgut kaufen. „Lieblich und schön, ist nichts“, sagt Salomo, „ein Weib, das den Herrn fürchtet, soll man loben!“ Auch wird durch vernünftige Berücksichtigung der sozialen Bedingungen des Ehestandes die wahre Liebe nicht gemindert. Wie viele Ehen würden glücklicher sein, wenn sie nicht durch Mangel, Nahrungssorgen, Schulden u. dgl. getrübt würden. Vor allem aber sind die Bedingungen zu erfüllen, welche Haus, Staat und Kirche an die Nupturienten zu stellen berechtigt sind. Da die Ehe die Begründung der Familie ist, so kann sie nicht mit Aufhebung dieser Institution beginnen.

Die Einwilligung der Eltern wird also ein sittlicher Mensch vor allem suchen; sie darf nur dann entbehrt werden, wenn sie aus thörichtem Eigensinn oder aus Lieblosigkeit verweigert wird. Sodann aber hat der Staat das höchste Interesse an der Eheschließung. Daher fordert er wenigstens von seinen Beamten den Nachweis, daß sie eine Familie erhalten können, bevor er seinen Konsens erteilt; er verbietet ferner Blutschande und Verwandtenehe, Konkubinat und Bigamie, Sodomiterei und Päderastie, fordert das Zusammenleben der Gatten auf Lebenszeit und umgiebt die Eheschließung mit festen, feierlichen Formen. Daher die Proklamierung der Nupturienten und die aus der fakultativen Zivilehe, welche früher nur als Notbehelf zwischen Dissidenten gestattet war, hervorgegangene obligatorische Ziviltrauung. An dieser kann nur starre Orthodoxie oder konservative Kurzsichtigkeit Anstoß nehmen. Denn da die Ehe offenbar perfekt wird durch den öffentlich kundgegebenen Entschluß zweier Mündigen, sich ehelich zu verbinden, so ist die Ehe, wie selbst Luther anerkennt, ein rein weltlich Ding; auch hat sich erst seit dem 16. Jahrhundert die Kirche das Recht der rechtsgültigen Einsegnung angemaßt. Anderseits wird ein ernster Mensch seine Ehe, wie jede wichtige Angelegenheit, gern mit einer religiösen Feier, also mit der kirchlichen Trauung beginnen.

Die Führung der Ehe stellt die Sittlichkeit der Gatten auf die schwerste Probe. Denn da müssen sich alle Tugenden entfalten, soll nicht die Ehe das Grab der Liebe und des Glückes werden. Selbstverleugnung, Geduld, Mäßigkeit, Offenheit, Wohlwollen, Versöhnlichkeit, Mut und Thatkraft, vor allem aber Treue müssen beide Gatten beweisen. Wahre Liebesgemeinschaft wird sie ebenso vor ausschließlichem Terrorismus wie vor schlaffem Indifferentismus bewahren. Dort verkümmert ein Gatte dem anderen die Freiheit, indem er ihn eifersüchtig vom Verkehr mit anderen Menschen abschließt; hier läßt einer den anderen laufen, die Ehe wird zur „Pferdefreundschaft“. Auch in der Ehe muß Keuschheit in Gedanken, Worten und Werken walten; sie

ist „des Herzens reine Güte, der Anmut unverwelkte Blüte, die mit der holden Scham sich paart" (Schiller). Die Leidenschaft flieht, die Liebe muß bleiben, d. h. zur Freundschaft werden, welche auf Hochachtung, Vertrauen und Dankbarkeit beruht. „Es kann gar nicht berechnet werden, was ein Paar Gatten einander schuldig werden" (Goethe). Die Gleichberechtigung beider (S. 163) schließt doch die Verschiedenheit der Vater- und der Mutterpflicht nicht aus. Der Vater, als Begründer des Hauses, hat für dessen Unterhalt, Sicherheit und Ehre einzustehen, die Mutter das Erworbene zu erhalten, zu gestalten und für Gemütlichkeit zu sorgen. Beide haben an ihrem Teile die Kinder leiblich und geistig zu erziehen. Der Mann ist das Haupt des Hauses, dem sich das Weib unterzuordnen hat; denn ihm verdankt sie Subsistenz, Stand, Ehre und Sicherheit. Der Gatte zieht sein Weib unwiderstehlich in seines Kreises abgeschlossene Bahn (Goethe). Die wahre Emanzipation des Weibes ist die Ehe. „Wem ein tugendsam Weib beschert ist", sagt Salomo, „die ist viel edler, als die köstlichsten Perlen. Ihr Schmuck ist, daß sie reinlich und fleißig ist und sie wird hernach lachen. Sie thut ihren Mund auf mit Weisheit, und auf ihrer Zunge ist holdselige Lehre. Sie schauet, wie es im Hause zugeht; ihre Söhne kommen auf und preisen sie selig; ihr Mann lobt sie!" Alle Aufgaben und Tugenden des Weibes kann man dahin zusammenfassen, daß es eine gute Tochter, eine liebevolle Schwester, eine tüchtige Hausfrau und eine brave Mutter sei. Seine faktische Gleichberechtigung mit dem Manne wird es desto mehr erreichen, je mehr in seiner Erziehung dieselben sittlichen Anforderungen gestellt werden. Kant hat das Verhältnis der Gatten mit dem des Königs zu seinem Minister verglichen; jener regiert, dieser herrscht. Das Daheim ist das Königreich der Frau, sie bestimmt sein ganzes Aeußeres nicht nur, sondern auch die geistige Luft desselben; sie kann es zum Ruheplatz, ja zum Paradiese, aber auch zur Hölle machen. Aber für beide Gatten gilt die Regel: Ertrage und schone! Wie jede

Regierung, besteht auch die Ehe aus lauter Kompromissen. Dann aber giebt es auch kein höheres, reineres Glück als das häusliche, wie uns berühmte Männer versichern, z. B. Luther, Zinzendorf, Tocqueville, Schiller, Burke, Guizot, Bismarck u. v. a.

Was die Trennung der Ehe betrifft, so kann sie, als eine Liebesgemeinschaft fürs Leben, sittlich nur durch den Tod gelöst werden. Rechtlich freilich darf die Gesellschaft eine Ehe, die durch das unsittliche Verhalten eines Teiles faktisch aufgehoben ist, nicht durch Zwang aufrecht erhalten wollen. Im einzelnen aber die Gründe festzustellen ist fast unmöglich. Denn selbst Ehebruch hebt nicht in jedem Falle die Ehe auf; er kann und muß bisweilen (gerade vom sittlichen Gesichtspunkt) entschuldigt werden. Warum soll ferner Mordversuch, Verwundung, Wahnsinn, bösliche Verlassung, Unfruchtbarkeit, unüberwindliche Abneigung und Verbrechen die Ehe aufheben? Als Regel läßt sich nur aufstellen, daß rechtlich eine Ehe nur zu scheiden ist, wenn sie thatsächlich, sei es von außen oder durch das eigene Verhalten der Gatten, bereits unwiederbringlich geschieden ist. Ulrici empfiehlt daher mit seinem „Naturrecht" (S. 281), anstatt bestimmte Scheidungsgründe aufzustellen lieber Ehegerichte einzusetzen, welche nach Art der Schwurgerichte über jeden Fall zu befinden haben. Eine normale Wiederverehelichung ist jedenfalls nur für den unschuldigen Teil möglich. Hiermit wird ebenso die zu laxe wie die rigorose Auffassung der Ehe abgewiesen. Jene, welcher die Ehe nur als ein Vertrag erscheint, hält die Scheidung für erlaubt, wenn sich ein Teil oder beide unglücklich fühlen. Dadurch aber wird das Recht der Kinder und der Gesellschaft verletzt. Nach der rigoristischen Auffassung ist die Ehe als Sakrament überhaupt unlöslich, auch brandmarkt sie die zeitweilige Trennung und die zweite Ehe. Das Interesse der Familie spricht offenbar gegen diese Uebertreibung.

3. Die Familie. Die Hauptstütze aller Kultur und Sittlichkeit, sagten wir schon S. 79, ist die Familie, d. h. die

aus der Ehe hervorgegangene Hausgenossenschaft. Zwar bilden schon die Gatten eine Familie, doch erst im vollen Sinne, wenn sie Kinder haben. Bei jenen ruht die leibliche Gemeinschaft auf der sittlichen, bei diesen die sittliche auf der natürlichen; jene werden auch leiblich eins, weil sie sich lieben, diese lieben sich, weil sie blutsverwandt sind. Die natürliche Unterordnung der Kinder unter die Eltern begründet die Gesellschaft, denn die Gatten sind ja ein Leib. Die Familie dagegen ist eine moralische Person, d. h. eine Lebensgemeinschaft verschiedener, rechtlich ungleicher Persönlichkeiten. Die Eltern sind die geborenen Fürsten, Priester und Gesetzgeber ihrer Familie; aus den häuslichen Tugenden entspringen alle bürgerlichen. Das Haus bestimmt die leibliche und geistige Entwicklung der späteren Generation; hier wird, schon ehe es ins Leben tritt, der Charakter des Kindes gebildet, seine Erziehung beginnt mit dem ersten Atemzuge und ist meistens, schon ehe es zum Selbstbewußtsein erwacht, gelungen oder verfehlt. Denn in der frühesten Kindheit, welche für alle Eindrücke am empfänglichsten ist, lernt der Mensch am meisten, wird seinem Willen, Temperament und Gemüt schon der künftige Charakter aufgedrückt. Durch Gewohnheit, Beispiel und den ganzen Geist des Hauses lernt es mehr als durch Schule, Kirche und öffentliches Leben. Daher die ungeheure Verantwortung, welche den Eltern mit der Erziehung zufällt. Denn da die Menschen als Individuen nicht Stereotypen der Gattung, d. h. völlig gleiche Exemplare und bloße Wiederholungen sind, sondern die Fähigkeit haben, den Zweck der Menschheit selbstthätig immer weiter zu realisieren, d. h. Geschichte zu machen, so sollen die Eltern ihre Kinder dazu befähigen, den ganzen Schatz der bisher errungenen Kultur als Erben anzutreten und durch eigene Leistungen zu vermehren. So setzt die Erziehung im vollen Sinne die Geschichte der Menschheit fort. Da aber selbst das neugeborene Kind schon Persönlichkeit ist, wenn auch nur der Anlage nach, so haben die Eltern diese seine Eigentümlichkeit zu erforschen, zu schonen und auszubilden. Wenn daher die

Eltern als die Urheber (Auktoren) der Kinder zweifellos absolute Auktorität für sie sind und als Träger und Repräsentanten der bisherigen Kultur das ganze Sein der Kinder zu bestimmen haben, so findet dies Recht doch an der Natur derselben seine vernünftige Schranke. Abgesehen von ihrer Pflicht, die Kinder zu ernähren und zu kleiden (daher das Unsittliche des Kindesmordes und der Aussetzung), haben sie in ihnen die wahre Menschheit, die sie physisch fortgeführt haben, geistig und sittlich täglich neu zu zeugen. Daraus folgt einerseits die Pflicht, das ihnen angeborene Böse (§ 16) durch strenge Zucht zu bekämpfen, anderseits den neuen Ansatz zum Besseren, den in jedem Kinde die Gattung macht, liebevoll zu pflegen. Doch ist dabei verwöhnende Laxheit wie starrer Rigorismus gleich sehr zu vermeiden. Die Hauptaufgabe bei der Erziehung fällt naturgemäß der Mutter zu; denn während der Vater besonders auf Erkenntnis und Gehorsam dringt, pflegt die Mutter die Gefühle, auf denen doch Charakter, Religion, Moral und Kunst ruhen. Sie schafft vor allem die sittliche Luft des Daheim, welche die Nahrung des inneren Menschen ist. Wohl haben die Frauen keine Meisterwerke geschaffen, keine Erfindungen und Entdeckungen gemacht, aber durch sie sind die großen und tugendhaften Männer und Frauen erzogen, und das ist mehr. Viele bedeutende Männer haben denn auch den segensreichen Einfluß gerühmt, den ihre Mutter auf ihren Charakter gehabt hat. Wir brauchen nur an Augustinus, Cromwell, Wesley, Goethe, Schiller und Washington zu erinnern. Die Frau unterrichten und fördern heißt daher die Zivilisation heben; und das beste Erziehungssystem wäre, wie Napoleon I. erkannte, Mütter zu bilden, welche ihre Kinder zu erziehen verstehen. Die praktische Durchführung der physischen, intellektuellen und religiös-sittlichen Ausbildung hat die Pädagogik vorzuzeichnen.

Die Kinder haben gegen ihre Eltern Ehrfurcht, d. h. liebevolle Scheu zu hegen, welche sich in freudigem Gehorsam und liebevoller Dienstleistung bethätigt. Verdanken sie

ihnen doch Leib und Leben, Heimat und alles was sie sind und haben. Dieses Gefühl darf sie niemals verlassen, es muß sie zur Unterordnung unter alle sittlichen Befehle der Eltern, zur Nachsicht gegen ihre Mängel und zur Aufopferung für ihr Wohl antreiben. Selbst wenn das Kind mündig und schon Vater oder Mutter geworden ist, wird es auf den Rat und die Wünsche der Eltern hören, nach ihrem Beifall trachten und, gleich weit entfernt von Servilismus wie Zuchtlosigkeit, sich immer noch ihrer Autorität unterordnen.

An den Geschwistern findet das Kind seine natürlichen Spiel- und Lerngenossen; ihre Verschiedenheiten in Alter, Geschlecht und Charakter bereichern und vertiefen das Familienleben. Auch aus diesem leiblich-natürlichen Verhältnis soll sich allmählich das geistig-sittliche der Freundschaft entwickeln. Aber selbst wenn dies nicht geschieht — denn Aehnlichkeit des Berufes und Charakters ist dazu nötig — sollen doch die Geschwister ihr gemeinsames Vaterhaus dadurch ehren, daß sie sich zeitlebens helfen und fördern in jeder Verlegenheit. Freilich wird oft gerade die Gleichartigkeit ihres Wesens das Bedürfnis nach Freundschaft nur verstärken, welche, der Geschwisterliebe ähnlich, der Vorbote geschlechtlicher Liebe zu sein pflegt. Wenigstens erblühen im Jünglings- und Jungfrauenalter die schönsten Freundschaften. Im späteren Leben werden sie seltener und schwerer geschlossen. Da begründet sie meistens dasselbe Interesse, sei es materiell oder geistig. Die sittlichen Regeln für sie sind einfach, aber schwer: Vorsicht in der Wahl, Treue in der Festhaltung der Freunde, Opfermut und Offenheit, soweit es das Gewissen erlaubt; und Boethius hat Recht, wenn er sagt, die Freundschaft gehöre der Tugend, nicht dem Glücke zu. Berühmte Freundespaare sind: Achill und Patroklos, Orest und Pylades, David und Jonathan, Scipio und Lälius, Jesus und Johannes, Konradin und Friedrich, Luther und Melanchthon, Carlos und Posa u. s. w. (Vgl. mein „Buch der Freundschaft“. Halle 1891.)

Der naturgemäße Unterschied zwischen Eltern und Kindern und diesen selbst setzt sich fort in dem Verhältnis des Gesindes (famulia) zur Herrschaft. Aus der Verschiedenheit körperlicher und geistiger Anlagen mußten, wie S. 77 gezeigt, früh die Standesunterschiede hervorgehen, welche trotz der sittlichen Gleichschätzung aller Menschen nie verschwinden werden. Doch wird die Humanität uns antreiben, die zur Hörigkeit oder gar Sklaverei gewordenen Dienstverhältnisse möglichst zu erleichtern. Die Sklaverei vor allem ist durchaus unsittlich, weil sie den Menschen zum Besitz, also zur Sache herabwürdigt. Aber auch ohne den Namen giebt es leider zu viel „europäisches Sklavenleben“. So wenig wir daher die familiäre Gleichmacherei empfehlen, wollen wir doch vor der rigoristischen Subordinationstheorie warnen, welche die meist familien- und heimatlosen Dienstboten zerknechtet. Die Herrschaft, welche ihnen Haus, Nahrung und Lohn giebt, kann zwar Gehorsam, Fleiß, Ehrlichkeit, Sauberkeit u. s. w. fordern; Anhänglichkeit aber und Treue wird sie nicht finden, wenn sie nicht im Dienstboten den Menschen ehrt, der sich ihr anvertraut hat, für dessen leibliches und geistiges Wohl sie also verantwortlich ist. Vertrauen weckt Vertrauen und ein Wort gerechter Anerkennung erleuchtet wie ein Sonnenblick das trübe Dasein der Dienenden. Je mehr man sie als Glieder der Familie behandelt, desto größer wird ihr Interesse dafür werden.

4. Die Sitte. Durch Kinder und Gesinde bildet sich nun eine ganz eigentümliche Haussitte heraus, welche sich in der Hausordnung und in der ganzen Art zu fühlen, zu reden und sich zu benehmen äußert. Das Haus ist das Gebiet, wo jeder schöpferisch und frei organisieren kann; an seiner Einrichtung, seinem Schmuck und Komfort erkennt man sogleich den Geist des Hausherrn. Denn das Haus ist gewissermaßen sein erweitertes Kleid. In Verkehr mit der Gesellschaft tritt das Haus durch die Geselligkeit, welche die Menschen freier verbindet als Blutsverwandtschaft oder Beruf, der Erholung gewidmet ist und die Individuen zur

Gastlichkeit und zum Austausch ihrer Eigenart veranlaßt. Die Thätigkeit ist mehr ein Spiel als eine Arbeit, übt aber, wenn sie sich in den Schranken der Sitte bewegt, auf den Charakter guten Einfluß aus. Wie oft muß man sich selbst bezwingen, gute Miene zum bösen Spiel machen, auf andere Anschauungen eingehen u. dgl. Freilich lassen sich viele Menschen in Gesellschaft gehen, sie sind nicht nur langweilig, sondern unwahr, läppisch und frivol. Leeres Geschwätz, liebloses Aburteilen oder gar unsittlicher Zeitvertreib machen manche „Assemblée" zu einem geradezu widerlichen Schauspiel. Daher ist die erste Regel: Sei vorsichtig in der Wahl deines Umganges — sage mir, mit wem du umgehst, u. s. w. Sodann: Vergiß nie, daß du ein Mensch bist und Menschen vor dir hast. Halte gute Gesellschaft, und du zählst mit (Herbert). Und endlich: Geselligkeit ist nur dann ein Gut, wenn sie Resultat oder Mittel sittlicher Thätigkeit ist. — Durch die freie Geselligkeit werden wir überhaupt zur Achtung vor der Sitte, d. h. dem geschichtlich Gewordenen in der Gesellschaft erzogen. Nur die unreife Jugend verachtet die Sitte, weil sie ihr unvernünftig oder „lächerlich" erscheint. Dahin gehört die Kleidertracht (Mode), das Grüßen, die konventionellen Besuche, die provinziellen und nationalen Eigentümlichkeiten, die Zeremonien in Kirche, Schule und Gerichtssaal. Hier paßt Molières Wort: „Man muß der Zeit und Sitte Rechnung tragen; die lächerlichsten aller Träume sind die Träumereien der Weltverbesserer". In der Sitte spiegelt sich die Sittlichkeit (S. 1), an jener hat diese einen festen Halt, wie das weibliche Geschlecht instinktiv weiß. Daher „nach Freiheit strebt der Mann, das Weib nach Sitte" (Goethe). Freilich darf die Sitte nicht zur Despotie werden, wie in China und zum Teil in England; sie darf nichts Unsittliches fordern, wie unter Louis XIV.; jeder Einzelne hat daher das Recht und die Pflicht, zu prüfen und zu wählen. Dies gilt besonders von der Mode; es ist fraglich, wessen Eitelkeit größer ist, der die Mode verachtet oder wer ihr sklavisch

frönt. Anmut und Würde sind das Ziel, womit wir, bei maßvoller Berücksichtigung der Mode, unsere Eigenart darzustellen haben. Auch hier gilt, wie überhaupt im Verkehr mit anderen Menschen als Hauptregel, daß man seine sittliche Persönlichkeit nicht preisgebe, nicht „der Menschen Knecht" werde.

5. Die Gesellschaft. Die Sitte bildet den Uebergang zur Gesamtheit als einer sittlichen Person, d. h. eines durch Gemeinsamkeit sittlichen Thuns und Bewußtseins verbundenen Ganzen. Goethe sagt treffend: „Nach seinem Sinne leben ist gemein, der Edle strebt nach Ordnung und Gesetz." Trotz aller individuellen Eigentümlichkeit, welche die Ethik entschieden berücksichtigen muß, gehört doch jeder Einzelne zugleich großen ethischen Gemeinschaften an, wie der Familie, dem Geschlecht, dem Volke und vor allem der Menschheit. So hat also jeder in zwiefacher Hinsicht sittlich zu sein, einmal als Individuum und dann als Träger der Gesamtsittlichkeit. Leider treten diese beiden Gesichtspunkte häufig auseinander, und mancher thut seine Schuldigkeit als Vater, Bürger, Beamter u. dgl., während seine persönliche Sittlichkeit auf sehr niedriger Stufe steht. Da das höchste Gut die Ethisierung der Menschheit ist (§ 18), so muß der persönliche Einzelwille hinter dem Gesamtwohl entschieden zurücktreten; ist das Vaterland in Gefahr, so hat der Einzelne Gut und Blut dafür hinzugeben, selbst wenn er den Krieg überhaupt und zumal die Veranlassung gerade dieses Krieges für unsittlich hält. Freilich, sollte er seine persönliche Ueberzeugung nicht zum Opfer bringen können — es giebt solche Fälle! —, so muß er sich der Gesamtheit widersetzen, aber dann auch freudig das Martyrium dafür tragen.

Infolge des in § 19 geschilderten individuellen Organisierens und der sich zur Gesellschaft entfaltenden Familie trat allmählich die Teilung der Arbeit ein. Die Einteilung in die drei Stände: Nähr-, Wehr- und Lehrstand ist uralt; sie findet sich gesetzlich im Brahmaismus und

theoretisch in Platos „Staat" durchgeführt. Der Nährstand gewinnt teils die Rohstoffe (Jagd, Fischerei, Acker-, Garten-, Bergbau), teils verarbeitet er sie zu nützlichen Produkten (Industrie), teils verbreitet er beide Erzeugnisse der Arbeit (Handel). Mit dem Fortschreiten der Kultur wird das Organisieren immer gemeinsamer. Um den Acker z. B. zu schützen gegen Ueberschwemmung, sind Deiche nötig, welche kein Einzelner aufführen kann; selbst Jagd und Fischerei, sollen sie recht lohnend sein, müssen gemeinsam unternommen werden. Der Ueberschuß des durch Handarbeit Erworbenen wie die Unmöglichkeit, sich alles selbst zuzubereiten, nötigt zum Tauschhandel. Da aber der Käufer nicht immer die Ware und in der Menge, wie sie der Verkäufer brauchte, anzubieten hatte und es auch an dem festen Vergleichungsmaßstabe für die so verschiedenen Waren fehlte, so erfand man das Geld, d. h. eine Ware, welche überall gilt. Ursprünglich, wie noch jetzt bei Jäger- und Nomadenvölkern, war es das Fell, resp. das Vieh (pecunia, von pecus!). Im vollen Sinne lieferten aber erst die Edelmetalle Geld; denn sie sind selten, schön, zum Schmuck geeignet, leicht zu gestalten, überall gleich wertvoll. Noch leichter ward der Verkehr, seitdem das Geld durch staatliche Autorität zur Münze gestempelt und dadurch das Wägen und Probieren fast überflüssig wurde. Die höchste Stufe erreicht der Handel, wenn an Stelle des baren Geldes ideelle Werte treten, welche nur auf dem Kredit und der Rechtssicherheit beruhen, also Papiergeld (Banknoten, Wechsel, Anweisungen u. s. w.). Die glänzenden Erfindungen, welche den Handel ebenso förderten, wie sie aus ihm entsprungen — Magnetnadel, Telegraphie, Telephon, Dampfmaschine und Elektrizität —, machten den Menschen zum Herrn der Elemente. Bei keinem Berufe ist die persönliche Sittlichkeit so sehr in Gefahr wie beim kaufmännischen. Merkur war der Gott der Kaufleute und — der Diebe! Um so größer ist die Pflicht des Einzelnen, den Versuchungen des Standes zu widerstehen.

Denn das Vertrauen, welches jedem Geschäft zu Grunde liegt, fordert zur Ehrlichkeit auf. An sich ist ja der Handelsstand ebenso sittlich berechtigt wie die übrigen; nur Wucher und Börsenschwindel sind unsittlich; aber wie wenige Kaufleute bedenken, daß Ehrlichkeit die feinste und sicherste Geschäftsklugheit ist. „Treu und Glauben", sagt Herder, „sind der Eckstein aller menschlichen Gesellschaft. Auf Treu und Glauben sind Freundschaft, Ehre, Handel und Wandel, Regierung und alle anderen Verhältnisse zwischen Menschen und Menschen gegründet."

Der Wehrstand hat die Gesellschaft nach außen und innen zu schützen, mag er als Krieger die Feinde, als Richter, Polizist die Verbrecher oder als Arzt die Krankheiten abwehren. Die Thätigkeit dieses Standes ist eine negative, sich selbst aufhebende. Denn gerade darin besteht sein schönster Erfolg, daß er sich immer mehr überflüssig macht. Steht er doch in stetem Kampfe mit dem Bösen, resp. dem Uebel. Ein sittliches Gut aber ist es, was er schützt: Sicherheit, Ordnung und Gesundheit. Der Wehrberuf ist insofern doppelt schwierig, als er bei aller Selbstaufopferung und Lebensgefahr fast keine Frucht seiner Thätigkeit sieht. Dafür erfreut sich der Wehrstand — den Arzt abgerechnet, der auch zum Lehrstand gerechnet werden kann — seit alters besonderer Privilegien; er fühlt sich als die bewaffnete Macht im Frieden, leibliche Zucht, Pflege und Zier sind sein Stolz, Ehre sein Ziel, Orden und Adel sein Lohn. Daher ist kein Stand so sehr in Gefahr, eitel, übermütig und gewaltthätig zu werden, obgleich er bei der seit 1789 eingeführten allgemeinen Wehrpflicht dazu keine Veranlassung mehr haben sollte.

Zum Lehrstande gehören alle, welche sich mit dem Geistigen im weitesten Sinne beschäftigen, mögen sie die Wahrheit suchen (Gelehrte) oder verbreiten (Lehrer und Prediger), mögen sie das Schöne hervorbringen (Künstler, Dichter) oder darstellen (Schauspieler). Dieser Stand ist in Gefahr, hochmütig zu werden, weil er, abgewandt den

praktischen Nöten des Alltaglebens, sich zu leicht mit den geistigen Gütern identifiziert, mit denen er sich beschäftigt. Auch vergessen viele seiner Glieder, daß alles Wissen und Können, alle Religion, Wahrheit und Schönheit wertlos ist, wenn nicht dadurch die Menschheit sittlich besser wird.

Alle diese Berufsarten sind notwendig und daher achtbar. Welche von ihnen der einzelne zu wählen hat, hängt von der reiflichen Abwägung seiner geistigen und sittlichen Eigentümlichkeit, aber auch von den ihn bestimmenden Verhältnissen ab. Hat er jedoch gewählt, so soll er seinen Beruf nicht ohne die zwingendsten Gründe verlassen, selbst wenn er weniger Gut, Ehre, Ruhe u. dgl. darin findet, als er gehofft hatte. Gar keinen Beruf zu haben ist entschieden unsittlich; und selbst „Rentiers“ und Leute „a. D.“ finden Gelegenheit genug, sich in Kommune, Staat und Kirche, Kunst und Wissenschaft nützlich zu machen. Was uns aber auch der einmal erwählte Beruf bieten möge, das einzige, was er von uns verlangt, ist Treue. Dafür verleiht er uns auch seine Ehre, d. h. 1. das Gefühl der Selbstachtung und 2. die Anerkennung unseres Wertes bei anderen. Jeder Arbeiter, geschweige der Künstler, Gelehrte, Arzt, darf „dem Verächter Trutz bieten“, denn er trägt an seinem Teile bei zur Realisierung des göttlichen Weltzwecks. Freilich mehr oder minder, je nachdem das wahre Wesen des Menschen dabei gefördert wird. Der Maßstab dabei ist, ob die Berufsthätigkeit Mittel oder Selbstzweck ist. Die Thätigkeit des Nährstandes nun wie des Wehrstandes dient offenbar nur als Mittel für den Lehrstand. Säen, Handeln, Kriegführen, Kurieren u. dgl. kann nicht Selbstzweck sein, wohl aber Dichten, Denken, Lieben, Guthandeln. So achtenswert daher jeder ist, der in seinem Stande Treue beweist, so sehr muß man sich doch die Wahl des Standes überlegen; und wenn auch nicht alle Menschen Künstler, Schriftsteller, Lehrer, Prediger u. s. w. sein können, so bringt doch nur die Beschäftigung mit Geistigem unmittelbare und bleibende Befriedigung. Der Kaufmann quält sich den ganzen Tag, aber

nicht das Kaufen und Verkaufen macht ihn glücklich, sondern das Geld, welches ihm Genuß und Ruhe verspricht. Dagegen befriedigt den Lehrer jede Stunde, die er seinem Berufe widmet, wenn dieser auch materiell weniger verspricht. Doch kommen wir hierauf noch in § 21 zurück.

Neben der Gliederung der Gesellschaft in Berufe und Stände geht die freie Thätigkeit des Individuums in Vereinen. Die Gesellschaftsklassen sind historisch geworden und starr gesondert, in den Vereinen kommen Leute verschiedener Stände zusammen. Hat ein Verein Mitglieder desselben Berufs, so heißt er Genossenschaft, besitzt er Rechtseinheit, Korporation.

Nach den Zwecken, die sie verfolgen, sind individuelle, soziale und humane Vereine zu unterscheiden, nach den Wirkungen Besitz-, Berufsvereine, bürgerliche und Bildungsvereine. Beide Einteilungen gehen durcheinander. Am meisten dienen die Besitzverbände, am wenigsten die Bildungsvereine dem Egoismus. Alle fördern jedoch durch die Zucht, sich dem gemeinsamen Interesse unterzuordnen, die Sittlichkeit.

Noch giebt es Vereine, deren Zweck den Mitgliedern wenig oder gar nicht Nutzen bringen, sondern nur andern. Es sind dies die gemeinnützigen, welche ganz selbstlose Thätigkeit fordern. Hierher gehört die ganze sog. „innere Mission", die Vereine zur Hebung der Not, Unwissenheit, Kränklichkeit u. s. w. der Massen. Alle Vereine haben das Wertvolle, daß sie zur Entfaltung manches Talents und mancher Tugend und zur Pflege angenehmer Geselligkeit Gelegenheit geben.

§ 21. Das Symbolisieren.

Hand in Hand mit der organisierenden Thätigkeit des Menschen geht seine symbolisierende. Denn je mehr er die Natur beherrscht und sie zum gefügigen Werkzeug seines Geistes macht, desto mehr wird sie selbst vergeistigt und zum Symbol des Menschengeistes. Während durch das Organisieren (§ 19, 20) das Notwendige und das Nützliche erzielt ward, strebt das Symbolisieren nach dem Schönen und

Wahren (vergl. § 17); während jenes die objektive Natur bearbeitete, aber doch in ihrer Eigenart beließ, subjektiviert sie das Symbolisieren, macht sie zum Zeichen, Sinnbild, Ausdruck des Bewußtseins. Dort wiegt das Reale, hier das Ideale vor; dort das Physische, hier das Geistige.

Die sittlichen Güter, welche dem Symbolisieren entspringen, werden heutzutage von vielen geringgeschätzt, weil sie ihren „Nutzen" verkennen. Aber sie übersehen dabei, daß dem Realen das Ideale, dem Stoff die Kraft, dem Kosmos die Gesetze zu Grunde liegen. — Bei der Gleichartigkeit des Verhältnisses zwischen Bilden und Aneignen der geistigen Güter können wir beides zugleich behandeln. Ueberall nämlich, in der Religion, Kunst, Sprache, Philosophie und Charakterbildung, ist die individuelle Thätigkeit produktiv, originell, eigentümlich; die gemeinsame dagegen beschränkt sich auf die Ueberlieferung und den Austausch des eigenartig Geschaffenen. Und zwar kann diese Ueberlieferung des Geistigen nie zum Verkehr Gleichberechtigter werden wie beim Organisieren, sondern stets bleibt der eine Teil untergeordnet, rezeptiv und abhängig. Der gebende Teil arbeitet vorwiegend mit dem Gefühl, der empfangende eignet sich jenen mit dem Denken an; jener produziert mit der schöpferischen Phantasie, dieser reproduziert mit der nachahmenden Einbildungskraft. Beim Organisieren ist die Thätigkeit und das Produkt übertragbar — das Kleid, das Haus, das Weib, das ich besessen habe, kann nach mir ein anderer besitzen —, beim Symbolisieren nicht; das Kunstwerk, das philosophische System, den Charakter kann niemand nach mir übernehmen und fortführen. Andere können das mir Eigentümliche anschauen und sich aneignen, aber doch wieder nur durch eigene Reproduktion. So vermochte z. B. selbst Goethe nicht Schillers „Demetrius" fortzuführen, obgleich ers versuchte und sich beide Dichter doch so trefflich verstanden und förderten.

1. Religion. Die erste Stufe des Symbolisierens ist die Religion. Da sich der Mensch ursprünglich der Natur

gegenüber ohnmächtig fühlte (S. 158), symbolisierte er sie resp. ihre Kräfte als Götter. Von ihnen fühlte sich der Mensch abhängig, unter ihrem Schutze wandelte er wie ein Kind durch das Labyrinth des Daseins, ihnen brachte er voller Vertrauen und Ehrfurcht die schwersten Opfer der Dankbarkeit. Je nach dem Klima und nach seiner Umgebung stellte er sich das Unerforschliche freundlich oder schrecklich, als Einheit oder Vielheit vor, und ohne Religion war nie ein Volk, mochte es Amulette oder Tiere oder Gestirne oder idealisierte Menschen anbeten. Es war doch immer dasselbe Gefühl der Liebesgemeinschaft mit dem Göttlichen, es war doch immer derselbe eine Gott, der unter tausend Namen angebetet wurde. Noch heute hat jeder Mensch seine eigene Religion, selbst derjenige, welcher Atheist sein möchte aus Mißverstand. Denn auch er hat ein Bedürfnis nach Gott, wenn ihn auch kein kirchliches Dogma befriedigt. Auch er demütigt sich unter das Schicksal, auch er bewundert den gestirnten Himmel, die goldene Sonne, den rauschenden Wald und das ewige Meer; auch er bedarf des Trostes, der Liebe und des Glaubens. „Nenn's Glück, Herz, Liebe, Gott — ich habe keinen Namen dafür, Gefühl ist alles!" (Goethe). — Durch gemeinsames Symbolisieren ward dann die Religion zur Kirche. Denn des Hausvaters Religion war natürlich maßgebend für seine Familie. Aus den Penaten wurden bald Stammesgötter, welche, wenn sich der Stamm zur Nation entfaltet oder mit anderen Stämmen dazu vereinigt hatte, Nationalgötter wurden. Der erste Priester, d. h. Mittler zwischen Gott und Menschen, war der Hausvater; später fiel die Pflege (Kultus) der Heiligtümer einem Geschlecht zu, welches wegen der daraus entspringenden Macht eifersüchtig über sein Vorrecht wachte. Denn als Herold der Gottheit (Propheten) hatten die Priester eine unantastbare Autorität, die sie durch Betrieb von Wissenschaften und Künsten und durch Verbindung von Thron und Altar zu befestigen wußten. Daher ist die älteste Regierungsform die Theokratie, wie wir bei

Indern, Aegyptern, Juden, Kelten u. a. finden. Die sittliche Berechtigung der Kirchen — Kirche hier s. v. w. Gemeinschaft desselben Glaubens — beruht auf der Thatsache, daß auf allen Gebieten Individuen es sind, welche die Menschheit fördern, daß also immer einzelne Männer religiöser waren als die Menge. Die religiössittlichen Gefühle, Vorstellungen und Erkenntnisse, welche das Niveau des Alltäglichen weit überschritten, schienen ihrer Umgebung, ja ihnen selbst von Göttern inspiriert zu sein; Fasten, Tanz und Musik, Wein und Waldesduft erhöhten die Begeisterung zur visionären Ekstase, so daß sie faktisch seltsame Gesichte sahen, Träume hatten und Stimmen hörten. Daher ist es ebenso ungerecht als unwissenschaftlich, die Religionsstifter, wie Mohammed, Zoroaster, Buddha u. a., Betrüger zu nennen. Denn abgesehen von dem eben angedeuteten psychologischen Prozeß offenbarte sich doch Gott faktisch in den Priestern, da sie ja die Pioniere religiös-sittlichen, intellektuellen und sozialen Fortschrittes waren. Und auch heute noch, wie im Mittelalter, sind die Geistlichen für die Masse die religiösen Vorbilder und Mittler zwischen ihr und Gott. Die Religion ist noch heute die Volksmetaphysik und Volksmoral, d. h. sie enthält, was die Masse an idealer Weltanschauung besitzt. Für wahrhaft Gebildete freilich, welche selbst religiös empfinden, tiefer nachdenken und sittlich handeln, hat die Kirche nicht mehr solche zentrale Bedeutung; ihnen gereicht die Art, wie manche Geistliche, teils aus Autoritätssucht, teils aus Trägheit, die zu Dogmen verhärteten religiösen Vorstellungen behandeln, bisweilen zum Aergernis. Daher wollte Schiller „aus Religion“ keiner der Religionen angehören und Schlegel als Religion nur gelten lassen, „wenn man göttlich denkt, dichtet und lebt, wenn man voll von Geist ist, nichts mehr um der Pflicht willen, sondern alles aus Liebe thut, bloß weil man es will, und wenn man es nur darum will, weil Gott es sagt, nämlich der Gott in uns“. Wenn aber in unserer Zeit viele aus Opposition gegen die Orthodoxie nicht nur unkirchlich, sondern anti-

kirchlich, ja religionslos sein wollen, so fallen sie aus Kurzsichtigkeit ins Extrem; sie vergessen, daß sie die christlichen Lehren deuten dürfen, daß das Christentum keineswegs zu allen Zeiten dasselbe gewesen ist, wie die Kirchengeschichte beweist; daß es auf den Geist, nicht auf den Buchstaben; auf die Wahrheit, nicht auf die Formeln; auf die Religion, nicht auf die Konfessionen ankommt. War es doch in Hellas ebenso: die Masse hielt an dem Polytheismus fest, wie unsere katholische Masse an den zahllosen Heiligen; die Priester selbst lehrten für Gebildete die esoterischen Mysterien; und die Philosophen suchten und fanden fast dieselbe Wahrheit wie wir. Daher braucht sich niemand von der Kirche, in der er geboren und erzogen ist, loszusagen; im Gegenteil, wenn wir bedenken, wie viel wir alle dem Christentum verdanken, wie eng unser ganzes Denken und Fühlen damit verwachsen ist, in welcher Gefahr die Moral des Volkes steht, wenn die Kirche verfällt, und endlich, wie viel Anregungen ein geistvoller Prediger, geschweige die Bibel und die kirchliche Litteratur uns giebt — so müssen wir es geradezu für eine sittliche Pflicht halten, daß man am Ausbau der Kirche mitwirke (vergl. S. 104). Denn wollten sich die Gebildeten von ihr zurückziehen, so würde das Christentum zur Bauernreligion (Paganismus) werden, wodurch unser Volk den ethischen Einfluß verlieren würde, den die Kirche auf die Familie, die Erziehung, den Staat und die Sitte ausübt. Anderseits freilich ist es eine sittliche Pflicht jedes, der sein Volk liebt, an der stets notwendigen Reform der Kirche in Lehre, Leben, Kultus und Verfassung eifrig mitzuwirken.

2. Die Kunst. Engverbunden mit der Religion, zum Teil aus ihr entsprungen ist die Kunst, d. h. die Fähigkeit (das Können), Ideale schön (harmonisch) darzustellen. Neben der Ausschmückung des eigenen Leibes (S. 157), um der Geliebten zu gefallen oder den Feind zu schrecken, wollte der Mensch vor allem die Götter verherrlichen durch schöne Tempel, Tänze und Hymnen; sie sinnlich darstellen, wobei

es sein Ungeschick freilich zuerst nur zu schrecklichen Fratzen brachte. So entstand Architektur, Tanz, Lied und Musik (Tragödie) und Plastik im Dienst der Religion, und in den ältesten Zeiten war also das Wahre, Schöne und Gute identisch; denn die Religion, welche Moral und Philosophie mitumfaßte, stellte sich dar als Kunst. Daneben erblühte als profane Kunst das Volkslied und das Epos und auch die bildenden Künste emanzipierten sich allmählich zur Darstellung der Landschaft, der Heldenthaten, des Genre. Alle Kunst entspringt der Begeisterung, also dem Gefühl; sie ist das Werk des schöpferischen Subjekts, das zwar durch eine, vielen gemeinsame Idee geleitet sein kann, aber diese doch eigentümlich gestaltet; alle Kunst symbolisiert eine Idee, ist also Realisierung des Idealen. Denn selbst die Landschaftsmalerei kopiert nicht die Natur, sondern idealisiert sie; ja, selbst wenn wir ausdrücklich nur kopieren, gestalten wir doch das in unsern Geist aufgenommene Bild.

Wie verwandt die Kunst mit der Ethik ist, lehrt eine kurze Betrachtung der Eigenschaften, die ein Künstler nötig hat. Das Wichtigste ist die Anlage, welche ihn zur schöpferischen Produktion treibt. Sie empfängt ihr Material von der Phantasie, welche sinnliche Eindrücke aufnimmt, behält und umgestaltet. Aber soll sie nicht zur wüsten Phantastik entarten, wie in Indien, so bedarf sie des Maßes, der Zucht. Dadurch erlangt der Künstler Geschmack, d. h. ästhetische Urteilskraft und Schönheitssinn, vermöge deren er das Harmonische in der Erscheinungen Flucht herausfindet. Dazu muß ferner die Fähigkeit der Darstellung kommen, damit, was in ihm lebt, nun sinnliche Gestalt gewinne. Schönheitssinn allein vermag also nur einen Kritiker, Phantasie nur einen Phantasten, Darstellungsfähigkeit nur einen Techniker zu schaffen. Wieviel Fleiß, wieviel sittliche Arbeit gehört dazu, um diese Anlage auszubilden! Was haben Michel Angelo, Shakespeare, Mozart, Schiller und Goethe studiert! Und doch ist dies alles noch fruchtlos ohne die göttliche Begeisterung,

deren Flamme gleichsam das gediegene Metall erst schmelzen muß. Sie ergreift den Menschen mit elementarer Kraft, so daß er fieberhaft, wie ein Rasender und seiner selbst nicht mächtig erscheint. Und endlich, wie nahe berührt sich das Genie mit dem wahrhaft guten Menschen: beide handeln instinktiv, beide nach der innern Notwendigkeit ihres Wesens, welche der objektiven Naturnotwendigkeit entspricht; beide erweitern die Natur, ohne über sie hinauszugehen. Beide treibt die Begeisterung für Ideale, beide handeln nach Zwecken, beide streben nach Vollkommenheit, die bei der Kunst Technik, bei der Moral Tugend heißt; beide bringen das Wesen der Dinge zur Darstellung, nur: was hier Charakter ist, heißt dort Stil.

Trotzdem darf Aesthetik und Moral nicht vermischt werden. Das Böse ist unsittlich, aber keineswegs immer unschön, im Gegenteil; das Nackte ist unanständig, aber seine Darstellung durchaus ästhetisch, ja es giebt kein würdigeres Sujet für die Plastik als die nackte Menschengestalt. Es ist Prüderie, die meist aus unkeuscher Heuchelei entspringt, wenn man den Künstler tadelt, der eine Venus, Grazie, Najade und dergl. darstellt. Wenn er nur nicht in gemeine Sinnlichkeit oder pikante Obszönität verfällt. Wie das Grausige und Häßliche, muß auch das Sinnenreizende nicht Selbstzweck, sondern Mittel sein für die Darstellung des Schönen, resp. Guten. Zeigt der Künstler selbst Behagen daran, so erscheint er grausam oder wollüstig, und eine Zeit, welche an solchen Produkten Gefallen findet, ist entweder barbarisch oder blasiert. So müssen wir vom ethischen Standpunkt protestieren gegen Tolstoi's „Macht der Finsternis", Zola's „Nana", G. Hauptmanns „Vor Sonnenaufgang" und Makarts Bild: „Die fünf Sinne". Goethe geht daher zu weit, wenn er sagt, moralische Zwecke vom Künstler fordern, heißt ihm sein Handwerk verderben. Die Moral soll allerdings nicht den einzigen Maßstab für ihn abgeben, aber doch einen wichtigen. Denn so anmutig und reizend ein Kunstwerk sein mag, so darf es doch nicht unser Gefühl

verletzen, wie z. B. Gerards „Kreuzigung“, Rembrandts „Ganymed“, oder ein freches Ballett. Der Kunst ist nicht erlaubt, was gefällt, sondern was sich ziemt; sie darf die Moral und Religion, die Achtung vor dem Idealen nicht untergraben helfen.

Zum Glück findet die Kunst einen Halt an der Kritik, welche sie provoziert und leichter erträgt als die Religion. Die symbolisierende Thätigkeit des Künstlers braucht nämlich ein Publikum; er bedarf der Anerkennung, wie die Pflanze der Sonne. Aber wird ihm von der Menge auch kein Beifall, es reicht hin, wenn er nur den Besten seiner Zeit genugthut. Dies wird jedesmal dann geschehen, wenn er stilvoll arbeitet, d. h. mit eigentümlichem, sachgemäßem Ausdruck (le style, c'est l'homme). Stil im allgemeinen, d. h. charakteristische Darstellungsart, hat jede Zeit, jedes Volk, jedes Material, jedes Gerät. Im engern Sinne der Künstler, der seine Ideen konsequent, mit gleichmäßiger Technik und nach den Gesetzen seines Materials herausarbeitet. Der wahre Stil, der aus der Harmonie des Ausdrucks im Wesen des Objekts und Subjekts, des Gegenstandes, Stoffes, der Kunstgesetze, der Idee des Künstlers und dessen Geisteskraft sich zusammensetzt, ist natürlich ein Ideal. Die meisten Künstler verfallen in Manier, d. h. in einseitige Hervorhebung eines künstlerischen Elements. Hervorragende oder beliebte Künstler bilden eine Schule, welche ihre Eigenart, ihren Stil nachahmt oder fortbildet. Dieselben Ideen werden durch dieselbe Technik dargestellt. Und je zahlreicher die Schüler, desto größer ihr Einfluß auf den Geschmack der Zeit, so daß sie selbst gar nicht merkt, wie unnatürlich (manieriert) er geworden ist. So erging es dem Zeitalter Juvenals und des Rokoko. Zur Schule im künstlerischen Sinne gehört auch das Theater. Hier wird durch gemeinsame Thätigkeit dargestellt, was das schöpferische Individuum gebildet hat. Das Theater soll eine moralische Anstalt sein, freilich nicht im engherzig-pietistischen Sinne, sondern in dem großartigen der Lessing, Schiller und Goethe,

welche dadurch die ästhetisch=moralische Erziehung ihres Volkes befördern wollten. Auch der Theaterbesuch ist als unsittlich bezeichnet worden von Plato, Tertullian, den Puritanern und Pietisten. Aber wir dürfen das Kind nicht mit dem Bade ausschütten. So nachteilig auch manche Stücke (z. B. die französischen Ehebruchsdramen und manche Stücke Ibsens) wirken, so vorteilhaft ist es doch, die Tugenden und Laster, ihre Belohnung und Strafe sinnlich angeschaut mit zu durchleben; daher die „Reinigung der Leidenschaften" durch Furcht und Mitleid, welche Aristoteles, Shakespeare, Lessing und Schiller der Tragödie zuschreiben. „Wenn du das große Spiel der Welt gesehn, so kehrst du reicher in dich selbst zurück" (Schiller). Der Beruf des Schauspielers ist daher auch nicht unsittlich oder „ehrlos", wie man früher glaubte. Wenn auch dem Mimen die Nachwelt selten Kränze flicht, so predigt doch auch er von einer Kanzel. Freilich die sittlichen Gefahren des Standes sind groß: Eitelkeit, Leichtsinn, Genußsucht und Oberflächlichkeit (vergl. Goethes „Wilhelm Meister"); um so strengere Selbstzucht muß er üben, damit er, der seiner Zeit den Spiegel vorhalten soll, nicht sich selbst und anderen verächtlich werde.

3. Die Sprache. Die Welt der Gedanken wird von der Sprache symbolisiert. Ihr Organ ist der Laut und Ton bildende Mund, die in Silben und Wörtern vereinigten Laute und Töne nimmt das Ohr auf. Durch den begrifflichen Inhalt erhebt sich die Sprache über die Musik. Wir reden mit Recht von einer Sprache des Herbstes, des Waldes, der Blumen; denn die Natur ist ein Buch, welches dem, der es zu lesen versteht, viel Gutes sagt. Ihre Gegenstände und Zustände sind Zeichen von Gottes Güte und der Menschheit Streben und Irren; Hieroglyphen freilich, wenn wir sie nicht deuten. Auch die Tiere haben eine Art von Sprache, wenigstens um ihre Empfindungen auszudrücken; der aufmerksame Lauscher wird Freude und Schmerz, Wut und Sehnsucht aus den tierischen Lauten vernehmen. Aber Sprache im vollen Sinne, d. h. artikulierte Zeichen für

bestimmte Begriffe, hat nur der Mensch. Die Sprache ist so sehr das Gewand unserer Gedanken, daß wir auch lautlos sprechen (Logos daher = Wort und Gedanke). Sie drückt unser ganzes Geistesleben aus, unser Empfinden, Wissen und Wollen, indem sie unsere Gefühle, Gedanken und Wünsche zum Ausdruck bringt. Sie vermittelt den Verkehr zwischen den Menschen, den materiellen wie den geistigen. Am Reden erkennt man den Menschen, wenigstens seine Befähigung. „Viel und gut sprechen ist Talent eines witzigen Kopfes; wenig und gut der Charakter des Denkers; viel und schlecht die Wut des Dünklings; wenig und schlecht das Unglück des Tropfes“ (Hufeland). Die erste sittliche Pflicht, welche uns die Sprache auferlegt, ist Wahrhaftigkeit. Die Sprache ist nicht dazu da, unsere Gedanken zu verbergen, wie der Diplomat Talleyrand meinte; denn dies Prinzip, von der Mehrzahl befolgt, würde die menschliche Gesellschaft zerstören. Wenn du auch nicht immer sagen darfst, was du denkst — nicht nur Klugheit, sondern sittliche Rücksichten verbieten es —, so denke doch immer, wie du sprichst. Alle Lüge schändet, mag sie Betrug, Notlüge, Heuchelei, Schmeichelei oder sonstwie heißen. Daraus folgt, daß wir im Reden nach Einfachheit streben sollen. „Worte sind für Gedanken, was Gold für Diamanten. Man bedarf seiner, um sie einzufassen, aber es gehört nur wenig dazu“ (Voltaire). Worte sind aber nicht nur Gedanken, es sind Thaten. Nicht das Wort des Generals allein, der den Befehl zur Völkerschlacht giebt, ist eine That, sondern auch das Wort des Denkers, des Propheten, des Dichters; „wahre Worte sind lebendige Wesen“ (Byron), sie wirken noch lange Zeit, nachdem der sie sprach dahin ist. „Ein Wort, geredet zu seiner Zeit, ist wie goldene Aepfel in silbernen Schalen.“ Daher haben wir Rechenschaft zu geben von jeglichem Wort. Die Zunge ist scharf, sie schlägt tiefere Wunden als ein zweischneidig Schwert. Mit Worten drücken wir Liebe, Sehnsucht, Frömmigkeit, Poesie und Wissenschaft aus, aber mit Worten verleumden wir auch, belügen, verraten und kränken wir den

Nächsten bis aufs Blut. Mit Worten beten wir und singen von allem Hohen, das Menschenbrust durchbebt, aber mit Worten werden auch Unschuldige verführt, wird Gott gelästert, wird alles Ideale begeifert. Keuschheit in Gedanken, Worten und Werken sollen wir erstreben. „Lasset kein faul Geschwätz aus eurem Munde gehen, sondern was nützlich und anmutig ist zu hören.“

Durch Erfindung der Schrift entstand die Litteratur, d. h. der Inbegriff der in Sprache und Schrift niedergelegten Geisteswerke. Die gesamte Litteratur eines Volkes zerfällt in die belletristische, d. h. schriftliche Darstellung des Schönen, und in die wissenschaftliche, d. h. schriftliche Darstellung des Wahren. Litteratur im engern Sinne umfaßt die schriftlichen Kunstwerke eines Volkes, welche die Gesinnung und Sitte desselben in künstlerischer Form darstellen. Während die bildenden Künste die objektive Wirklichkeit, die Musik die subjektiven Gefühle zum Gegenstande hat, ist die Litteratur objektiv und subjektiv zugleich, sie wirkt nicht auf die äußeren Sinne (Auge und Ohr), sondern auf den Geist; obgleich auch sie der Phantasie Bilder des wirklichen Lebens mitteilt, nimmt sie doch vorwiegend den denkenden Geist in Anspruch, um ihn mit Begeisternng für das Ideale zu erfüllen. Zweck der Litteratur (der Poesie und Prosa) ist die Veredelung der Menschheit durch Aufklärung des Verstandes, Läuterung des Willens und Erhebung des Gefühls. Die Poesie ist viel älter als die Prosa; denn die Reflexion folgt beim einzelnen wie bei den Völkern auf die Periode des Gefühls. Die Litteratur ist im vollen Sinne ein sittliches Gut, denn sie ist Produkt und Mittel gemeinsamen Symbolisierens. Wie die Hellenen durch Homer zur Sittlichkeit erzogen wurden, so ist noch heute für jedes Volk seine Nationallitteratur die Hauptquelle seiner Tüchtigkeit. Nehmen wir ein Beispiel: die Tugenden, welche uns schon Tacitus (in der „Germania“) nachrühmt, spiegeln sich in unseren Litteraturwerken: die Religiosität im „Parzival“, im Kirchenliede, im „Messias“ und „Nathan“; der Trieb

nach Wahrheit in der Reformation und im „Faust"; der frische Natursinn in dem reichen Born unserer Lyrik; die Tapferkeit in den Heldensagen, dem „Nibelungenlied", in „Wilhelm Tell" und in der patriotischen Lyrik von 1813 und 1870; die heilige Scheu vorm Weibe in den Minneliedern und in den lieblichen Gestalten der Iphigenie, Klärchen, Gretchen, der Thekla, Gertrud, Johanna. Und auch die von Tacitus nicht erwähnten Züge finden sich in unserer Litteratur: unseres Volkes Freude am Gesang, sein schlagfertiger Humor, sein Heimweh bei aller Wanderlust, sein Hang zum Familienleben, sein Gefallen am Fremden und sein träumerisches Wesen, das ihm den Ehrennamen „des Volkes der Dichter und Denker" eingebracht hat. — Und nicht nur die Thaten und Tugenden des eignen Volkes, sondern auch der fremden Nationen sind uns durch Sprachstudium und Uebersetzungen mit Hilfe des Buchdrucks zugänglich. Aber aus der Macht, welche die Bücher ausüben, erwächst sowohl dem Schriftsteller als auch dem Leser große sittliche Verantwortung. Jener hat darnach zu streben, daß er nur Gutes, Schönes und Wahres schreibe, damit er so die Realisierung des höchsten Gutes (S. 155) fördere; er soll stets bedenken, was Claudius sagt: „Dichter sind reine Kiesel, an die der schöne Himmel und die schöne Erde und die heilige Religion anschlagen, daß die Funken fliegen"; oder was Schiller den Künstlern zuruft: „Der Menschheit Würde ist in eure Hand gegeben, bewahret sie!" Der Schriftsteller soll Priester und Prophet der Gottheit sein, der Lehrer und Freund des Volkes. Er kann es sein, wenn er seine Aufgabe erfaßt, wie Schiller, von dem Goethe singt: „Hinter ihm, in wesenlosem Scheine, lag, was uns alle bändigt: das Gemeine". — Der Leser dagegen soll, einer Biene gleich, nur den Honig, nicht das Gift aus den Büchern nehmen; er soll alles prüfen und das Gute behalten. Sittliche Pflicht ist es ferner, seine Kraft zu erwägen, damit man nicht unversehens durch die Lektüre frivol werde. Denn auch von Büchern gilt das Wort: Böse

Gesellschaft verdirbt gute Sitten. Aus seiner Lektüre kann man den Charakter eines Menschen erkennen. Denn sie ist sein Umgang. Besonders haben Eltern, Vormünder und Lehrer über die Lektüre ihrer Pfleglinge zu wachen. Wie der kindliche Körper manche Speisen, der jugendliche manche Genüsse nicht vertragen kann, so sind auch gewisse Bücher, welche soziale, moralische oder religiöse Fragen behandeln, nur für Gereiftere. Freilich darf man auch nicht in Prüderie und Geistesknechtung verfallen. Besondere Sorgfalt erfordert die Wahl der Unterhaltungslektüre (Romane, Zeitschriften und dergl.); denn auf diesem Gebiete verderben sich Buchhändler, Autoren und Leser förmlich gegenseitig um die Wette. Aber selbst wenn das Buch in jeder Hinsicht unanfechtbar ist, darf das Lesen nicht zur Leserei, die Erholung des Geistes nicht zum geschäftigen Müßiggange werden, welcher den Geist zerfahren, die Phantasie trunken und den Willen weichlich macht.

4. Philosophie und Wissenschaft. Die Vorstellungen, Gefühle und Grundsätze, welche die Menschheit schon lange in Religion, Kunst und Litteratur zum Ausdruck gebracht hatte, systematisierte die Philosophie erst spät. Zwar kann man sagen, daß schon der Naturmensch philosophierte, Beobachtungen anstellte, Erfahrungen machte und über die Deutung der ungeheuren Natur um ihn her nachsann. Aber von Philosophie im vollen Sinne, d. h. von dem Streben nach systematischer Weltanschauung, ist erst seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. die Rede. Erst unter dem blauen Himmel von Hellas konnte ein so harmonisch beanlagtes Volk die großen Fragen aufwerfen: Woher, was und wozu sind wir? Was können wir wissen? Was sollen wir thun? Was dürfen wir glauben? Aber seitdem diese Probleme einmal gestellt worden sind, hat die Menschheit nicht nachgelassen, darüber zu grübeln. Denn jeder interessiert sich dafür, wenn auch mehr oder weniger. Diejenigen nun, welche ihre ganze Lebenskraft daran setzen, jene Probleme zu lösen, heißen Philosophen. Das sind Menschen, die, vom Durst

nach Wahrheit gequält, immer forschen und fragen; welche kein höheres Glück kennen als die sittliche Vollkommenheit; kein höheres Tribunal als das Gewissen; kein besseres Studium als Gottes Offenbarung in der Natur und im Menschen. Wohl wird weder den einzelnen noch der Menschheit je die volle Wahrheit zu teil — es irrt der Mensch, so lang' er strebt —, aber darum dürfen wir doch das Streben darnach nicht aufgeben. Das wäre ebenso unsittlich wie unklug. Denn um das Rechte thun zu können, muß man erkannt haben. Da nun aber die Philosophie nach den allgemein gültigen Natur-, Denk- und Willensgesetzen forscht, die sie als Metaphysik, Logik und Ethik aufstellt, so bietet sie zugleich die Grundlagen für das industrielle, ästhetische und sozialpolitische Leben dar. Wollte aber jemand, dem Zuge unserer Zeit folgend, sagen: Wozu dient denn euer philosophisches Forschen, da doch immer ein System durch ein anderes verdrängt wird? — so bleibt doch trotz aller wechselnden Ansichten die Philosophie; es bleibt der Wahrheitstrieb der Menschheit, welcher durch immer neue Lehrgebäude befriedigt wird; und die Summe der gelösten Rätsel wächst, wenn auch stets neue sich darbieten.

Hieraus sind denn auch allmählich die Einzelwissenschaften entstanden. Um das philosophische System zu stützen und auch um praktische Bedürfnisse zu befriedigen, warfen sich besonders Befähigte auf die Erforschung der Natur und der Geschichte. Die Naturwissenschaften umfassen alle Erkenntnis, welche durch Analysis der Wirklichkeit gewonnen wird; die Geisteswissenschaften dagegen erforschen synthetisch die Produkte des Geistes. Jene suchen das Sichtbare durch Experimente, diese das Unsichtbare durch Schlüsse zu erkennen; jene streben nach empirischer Exaktheit, diese nach spekulativer Gewißheit. Beide Richtungen sind gleich wertvoll, gleich wissenschaftlich; beide zusammen stellen erst das Ganze des Wissens dar. Wie auf allen Gebieten ist auch hier die Individualität das Wichtigste; der einzelne Forscher, welcher in der Studierstube oder im Laboratorium die

Schranken unserer Erkenntnis erweitert; der Weise, der „im stillen Gemach forschend den schaffenden Geist beschleicht und das vertraute Gesetz in des Zufalls grausenden Wundern" (Schiller), nützt der Menschheit mehr als der Eroberer, unter dessen Geißel die Völker bluten. Aber was der einsame Forscher gefunden, darf und kann er nicht für sich behalten; durch Wort und Schrift wird er es verbreiten und so Schüler bilden, die seine Erkenntnis erhalten und vermehren. Mit dem Wachstum der Wissenschaft wird Teilung der Arbeit nötig; jeder Gelehrte baut sein besonderes Feld mit größter Virtuosität an, und Universalgenies, wie Aristoteles, Bacon, Leibniz, werden immer seltener. Die Gelehrten sind für das Publikum wissenschaftliche Autoritäten, denn sie leiten und fördern es formell und materiell. Erst seit dem Mittelalter hat sich das Reich der Wissenden organisch gegliedert in Volks-, Gelehrten- und Hochschule, zu denen seit dem 17. Jahrhundert die Akademien gekommen sind. Während die Akademie eine freie Vereinigung berühmter Gelehrten ist, haben die Schulen eine dem Grade nach verschiedene, doch in sich abgeschlossene Bildung zu geben. Alle drei haben Erziehung und Unterricht zu gewähren. Die Trivial- oder Volksschule hat die elementare Bildung zu bieten, welche jeder Staatsbürger braucht. Der Kulturstaat ist daher berechtigt und verpflichtet, Schulzwang zu üben. Die Schule, welcher das junge Geschlecht, also die Zukunft der Nation, anvertraut ist, muß neben der Aufklärung vor allem Religion, Sittlichkeit und Vaterlandsliebe pflegen. Bei der Wichtigkeit der Volksreligion darf die Schule weder konfessions- noch religionslos sein. Sie hat ihre Zöglinge nicht nur auf das praktische Leben vorzubereiten, sondern zu tüchtigen Gliedern des Staats, der Kirche und der Gesellschaft zu bilden; oder vielmehr, sie soll nicht Bürger, sondern Menschen erziehen, also mehr die Geistes- als die Naturwissenschaften pflegen. Dasselbe gilt von den höhern Schulen, mögen sie Gymnasien, Realgymnasien oder Realschulen heißen. Auch sie sollen nicht

Philologen, Theologen, Juristen und Mediziner, resp. Mathematiker, Physiker, Apotheker und Bureaubeamte vorbereiten, sondern Menschen bilden, welche, sittlich und intellektuell mündig, die Bildung der Nation zu fassen und zu fördern vermögen. Die Schule sollte nie vergessen, daß sie eine Ergänzung des Hauses sein soll; sie hat daher vor allem die sozialen Instinkte und die moralischen Tugenden zu pflegen. Bildung umfaßt nicht bloß Kenntnisse, sondern auch Fähigkeiten, dieselben selbständig zu erweitern; nicht bloß den Verstand, sondern auch Herz und Willen. Die einseitige Betonung des Wissens schädigt unsere Nation; die Jugend wird vollgepfropft mit einer Unmasse mannigfachster Kenntnisse, die den Geist erdrücken, abstumpfen und ermüden. Statt dessen sollte man mehr Sinn und Begeisterung für die idealen Güter wecken, für Geschichte, Litteratur, Kunst und Religion. „Große Gedanken und ein reines Herz, das ist es, was wir uns von Gott — auch für die Jugend! — erbitten sollen" (Goethe). Bildeten wir Charakter und Gemüt ebenso wie die Intelligenz, so würden wir nicht über zunehmende Unbotmäßigkeit und Blasiertheit der Jugend, über Materialismus, Genußsucht und Roheit der Erwachsenen zu klagen haben. — Auch die Universitäten bedürfen dringend der Reform, sollen sie anders ihre alte Mission erfüllen, die Pflanzstätte des Lehrstandes (S. 177) zu sein. Das Jünglingsalter ist die Zeit der Ideale; ein Jüngling ohne Ideale ist ein abgelebter Greis. Wenn sich aber unsere akademische Jugend, der Schulfesseln ledig, nun in den wildesten Sinnentaumel stürzt, ihren Verstand mit schlechtem Bier wegspült, die Semester verbummelt, Schulden, oder gar manche Schuld auf sich lädt — dann freilich muß sich am Ende der Studienzeit der flotte Bursch als examenzitternder Philister entpuppen, der ohne Ideale und Kenntnisse, ohne Ueberzeugung und Charakter später der beschränkte, geistlose Routinier wird, der sich als Prediger orthodox, als Lehrer unwissenschaftlich, als Jurist gewaltthätig und als Arzt lebensgefährlich zeigt. So singt schon Hoffmann

von Fallersleben: „Geld und Brot, Brot und Geld, so schreit die Welt; Brot ist das einzig Universelle unserer Universitäten“. Aber es fehlt nicht nur der Jugend, sondern auch vielen akademischen Lehrern am Besten: an Wissenschaftlichkeit; vielen ist die Wissenschaft nur die Kuh, die sie mit Butter versorgt. Nirgends giebt es soviel untüchtige Glieder, soviel Koterien, Ränke und Zöpfe wie an diesen ehrwürdigen Instituten. In jüngster Zeit (seit 1895) haben einzelne Universitäten, z. B. in Wien, München und Leipzig, angefangen, unter Nachahmung der University Extension in England, Volksschulkurse zu halten und so die Schätze des Wissens unter der Masse zu verbreiten — ein sehr löbliches Unternehmen, in welchem seit 1878 die von Dr. Max Hirsch gegründete „Humboldt-Akademie“ zu Berlin rühmlich vorangegangen ist.

5. Persönlichkeit. Damit kommen wir zu dem wichtigsten sittlichen Gute, der Persönlichkeit. Gegenüber den beiden Extremen unserer Zeit, dem Intellektualismus, welcher die Erkenntnis überschätzt, und dem Praktizismus, der sie verachtet, betonen wir den zentralen Wert des Charakters. „Die Männer von Charakter“, sagt Emerson, „sind das Gewissen der Menschheit.“ Was helfen uns alle bisher (S. 154 ff.) geschilderten Güter ohne eine Persönlichkeit, welche sie zu ihrer und der Mitmenschen sittlichen Förderung benutzt? Was frommt Reichtum und Macht, Weib und Kind, Kunst und Wissenschaft, ja selbst Religion ohne Sittlichkeit? Diese aber ist wiederum nicht denkbar ohne Charakter, d. h. einen durchgebildeten Willen. Er ist ein Gut, denn er wird nur durch mühsame sittliche Arbeit erworben; aber er gilt auch mehr in der Welt als alles sonstige Eigentum. Ein charaktervoller Mensch, der seine Pflicht thut, der zuverlässig, aufrichtig und konsequent ist in seinem Handeln, wird mehr geschätzt als das Genie und der Reiche. Und Charakter kann jeder erwerben, mag der Horizont seines Wirkens noch so eng sein; er ist, wie Kant sagt, das Minimum, was man vom Menschen verlangen

kann; zugleich aber auch das Maximum des innern Wertes, der Menschenwürde. So wichtig dabei das angeborene Talent und die Erziehung ist, die beide nicht in unserer Macht stehen, so hängt es doch von uns ab, was für einen Charakter wir schließlich haben. Denn es vergeht kein Tag, keine Stunde, wo er nicht geschult wird; alle unsere Handlungen, Worte, Gedanken, alle unsere Gefühle und Stimmungen beeinflussen ihn. Wieviel Raum ist da unserer Selbsterziehung geboten. Daher sagt Goethe treffend: „Die Geschichte des Menschen ist sein Charakter“; das heißt sowohl die Schicksale, die wir erleben, haben wir am meisten uns selbst zuzuschreiben — als auch, der Charakter ist das Resultat unseres ganzen Lebens. Reich, mächtig, gelehrt, genial und dergl. kann nicht jeder werden, wohl aber ehrlich und tugendhaft. Der Kern des Charakters ist Selbstthätigkeit; nicht schon Energie. Denn diese bringt, wenn sie nicht durch Vernunft, Moral und Religion geleitet wird, jene dämonischen Naturen hervor, welche ihrer Selbstsucht, Herrsch- und Habgier das Wohl ihrer Mitmenschen opfern, wie z. B. „den Unmenschen und Uebermenschen“ Napoleon I. Und doch hatte selbst dieser durchaus unmoralische Mensch, weil er ein Charakter war, eine hinreißende Kraft. Wieviel mehr edle Menschen, wie Luther, Cromwell, Washington, Bismarck, welche ihr Zeitalter gleichsam über sich hinaushoben! Ihre Thaten und Worte wirken noch lange nach ihrem Tode Wunder. Was verdankt die Menschheit Männern wie Moses, Sokrates, Plato, Christus, Shakespeare und Schiller!

Die Nationalität beruht zwar zunächst auf der Abstammung, dem Klima und der Naturumgebung, aber ihr geistiges Gepräge empfängt sie doch durch einzelne große Männer, welche, als die wahren Aristokraten ihres Volkes, den Nationalcharakter bestimmen. Sie sind nicht nur die Kinder, sondern auch die Väter ihres Volkes. Alle Institutionen, sagt Emerson, sind die verlängerten Schatten großer Männer, so der Islam von Muhammed, der Jesuitismus von Loyola, das Puritanertum von Calvin. Jeder

Deutsche trägt, meist ohne es selbst zu wissen, den Stempel von Luther, Kant und Schiller; jeder Italiener Dantes, jeder Engländer Shakespeares. Solange ein Volk zu seinen wahrhaft großen Männern mit Ehrfurcht und Liebe emporblickt, kann es nicht untergehen. Selbst wenn es unterjocht wird, steigen die Schatten der Helden empor und helfen ihm die Ketten zerbrechen. Aber freilich, wenn die Leuchten der Nation verachtet oder vergessen werden, wenn ein Volk sich nicht mehr an ihnen emporbildet zum Adel des Charakters, wenn Reichtum, Vergnügen und Eitelkeit mehr gelten als die idealen Interessen, dann halten auch die besten Einrichtungen nicht den nationalen Ruin auf. Preußen unterlag 1806 trotz der friedericianischen Institutionen, weil Friedrichs Geist gewichen war. Darum muß jeder einzelne nach Vervollkommnung streben, wenn es wohl stehen soll ums Ganze. Trotz seiner Philosophie, Kunst und Wissenschaft fiel Hellas, weil ihm die häuslichen und sozialen Tugenden abhanden gekommen, weil Gesetz und Ordnung, Keuschheit und Gerechtigkeit ihm leerer Schall geworden waren. Der echte Patriotismus zeigt sich nicht in chauvinistischem Geschrei, in pharisäischer Selbstvergötterung und bornierter Verachtung der andern Nationen. Gewiß, der Kosmopolitismus des 18. Jahrhunderts, welcher die Nationalität verachtend nur die Welt als Vaterland gelten ließ, ist im Irrtum. Wie ein Volk nur aus charakteristischen Individuen, so besteht die Menschheit aus Nationen. Die starken Wurzeln unserer Kraft sind und bleiben im Vaterland, d. h. jener Gemeinsamkeit des Bodens, der Sprache, der Denk- und Gefühlsweise, der Litteratur und Geschichte. Es ist ebenso lächerlich als unmöglich, seine Nationalität verleugnen zu wollen; es ist aber auch unklug und unsittlich. Dem Vaterlande verdanken wir unser Leben, unsere Erziehung, unsere Sicherheit; ihm gehören unsere Kräfte, und Raub begeht, wer ihm seine Dienste entzieht. Aber wir sollen ihm nicht nur im Moment der Gefahr freudig Gut und Blut opfern, es verlangt viel Schwereres von uns, nämlich daß wir unsere

Schuldigkeit thun als Menschen, damit wir es nicht nur auf der von den Vätern überkommenen Kulturstufe erhalten, sondern womöglich noch darüber emporheben.

§ 22. Der Rechtsstaat.

Alle in §§ 17—21 geschilderten Güter finden nun ihre Realisierung im Rechtsstaat, d. h. in dem nach Recht und Gesetz geordneten Volksleben. Der Staat ist keineswegs der Prokurator der allgemeinen Glückseligkeit (Bentham, Spittler), denn diese ist nach § 18 ein wesentlich ethischer Begriff, und ein Uebermaß an äußeren Gütern, wie Macht, Reichtum und Größe, schädigt, wie gezeigt, sowohl den einzelnen wie die Gesellschaft; aber er ist ebensowenig ein Vorbereitungsinstitut für die Kirche der Zukunft (Schön, Wuttke), oder für die Sittlichkeit; noch gar „die Wirklichkeit der sittlichen Idee“ (Hegel) oder „die als Wille sich verwirklichende Vernunft (Trendelenburg). Denn der Staat als solcher weiß nichts von Religion und Sittlichkeit — der „christliche Staat“ (Stahl, Wuttke) ist eine mittelalterliche Antiquität —, wäre die Feststellung der religiösen und sittlichen Ideale in seine Hand gegeben (Hobbes), so hörte nicht nur die Freiheit, sondern auch das Recht auf. Freilich ist der Staat auch kein sozialer Kontrakt (Rousseau), der durch Verabredung einzelner zum Schutze ihres Lebens und Eigentums eines Tages fixiert wäre, noch auch eine sinnreich erfundene Maschine (Schlözer), sondern der aus der organisierenden und symbolisierenden Gesellschaft naturnotwendig hervorgegangene Organismus. Denn außer der negativen Seite, seine Bürger gegen jede Rechtsverletzung zu schützen, hat er die viel schwerere positive Seite, die Realisierung der sittlichen Güter, resp. des höchsten Gutes zu ermöglichen, ohne doch dabei Recht und Sittlichkeit zu vermischen (S. 105).

Vom Rechtsstaat übrigens kann erst dann die Rede sein, wenn nicht nur Regierende und Regierte vorhanden sind, sondern Gesetze, nach denen Sitte und Gebrauch

gehandhabt wird; wenn also das historische Recht in das begriffliche, d. h. ins Rechtsbewußtsein des Volkes übergegangen ist. Daraus folgt, daß im Rechtsstaat die Regierung dem Volke weder theoretisch noch praktisch gegenüberstehen kann. Sie ist ja nur seine Repräsentantin, sein Organ; das Volk also wird nicht regiert, sondern regiert sich durch die Exekutive selbst; sie ist seinetwegen da, nicht umgekehrt. Der Grundsatz des ancien régime: „Alles fürs Volk, nichts durchs Volk“ ist richtig, wenn die Regierung sich bewußt bleibt, daß sie selbst nur Mittel, nicht Zweck des Staates ist. Ohne Frage ist die Obrigkeit von Gott (Röm, 13, 1), aber nicht in dem religiösen Sinne der Unantastbarkeit, sondern im historischen, wie auch die Könige „von Gottes Gnaden“ heißen, obgleich sie ja vielfach, wie die Geschichte weiß, durch Gewalt zur Herrschaft gelangt sind. Aber die Regierung, welche die Macht in Händen hat, darf sie nicht mißbrauchen, weder zur Unterdrückung der politischen Freiheit ihrer Bürger, noch zur Unterjochung benachbarter Staaten. Beides ist nicht nur unrecht, es ist auch unklug. Denn nur ein freies Volk ist stark und jede Weltherrschaft fällt ebenso schnell auseinander, als sie zusammengehäuft wurde. Seine Existenz aber zu verteidigen hat jeder Staat nicht nur das Recht, sondern die Pflicht; zu dem Zwecke darf er alle Kräfte seiner Bürger, ihr Gut und Blut in Anspruch nehmen. Zum Staatsrechte aber wird diese Selbstverteidigung erst, wenn alle Bürger gleichmäßig zu den Lasten derselben herangezogen werden. Die allgemeine Wehrpflicht muß daher prinzipiell alle treffen, wenn auch Krüppel und Kranke, unentbehrliche Beamte und Ernährer dabei freigelassen werden müssen. Seine Souveränität muß jeder Staat gegen jeden Angriff behaupten. So verwerflich jeder Krieg ist, der ein anderes Volk durch Zufügung von Niederlagen, Elend und Jammer um sein Wohlsein und Dasein zu bringen sucht, — sittlich ist es, sein Vaterland tapfer zu verteidigen. Freilich muß die Ethik den Krieg überhaupt, der eine Folge und Strafe unserer Unsittlichkeit ist, durchaus mißbilligen, und

jeder Einsichtige sollte in seinem Volke darauf hinarbeiten, daß er immer seltener werde. Er ist keineswegs, wie die Hegelianer Marheineke und Rothe lehren, etwas Notwendiges oder gar Rechtmäßiges, sondern muß durch friedlichen Ausgleich vor einem Völkerareopag vermieden werden. Solange aber dies noch nicht erreicht ist, hat jeder die Pflicht, den Krieg so menschlich wie möglich zu führen, also mit Vermeidung aller Grausamkeit und mit liebender Schonung der Ueberwundenen. Denn so groß die Erbitterung gegen die feindliche Nation sein mag, sie darf doch nie zum persönlichen Haß, zur grausamen Wut gegen den einzelnen werden, der auch im Lärm der Waffen unser Nächster bleibt. H. Spencer („Thatsachen d. Ethik", Kp. 14) hofft, daß mit stetiger Zunahme der sozialen Willensantriebe die Neigung zum Kriege ganz verschwinden werde; der kriegerische Typus werde dem industriellen weichen. Aber er vergißt, daß die sozialen Instinkte zur Zeit kriegerischen Wesens mindestens so stark gewesen sind wie heutzutage. Uns scheint es sehr fraglich, ob die Kriege überhaupt je aufhören werden, solange die Volksindividualitäten bleiben. Uebrigens darf die physische Kräftigung sowie die sittliche Förderung, die der Krieg mit sich führt, nicht übersehen werden. Die Hoffnung auf das völlige Verschwinden desselben ist ein durchgehender Zug aller Utopien, z. B. von P. Mantegazza („Das Jahr 3000". Berl. 1897). Doch ist's eben eine Utopie.

Da der Rechtsstaat auf Gesetzen beruht, so muß auch durch ein Staatsgrundgesetz (Verfassung) festgestellt sein, wer die Souveränität zu handhaben hat, ob ein König oder Präsident, ob das Volk unmittelbar, ob mit einem oder zwei Häusern u. s. w. Mag die Verfassung historisch oder gewaltsam, von oben oder von unten entstanden sein, sie ist ein Vertrag, der abgeändert werden kann. Regierung und Volk sind also beide daran gebunden. Da aber jeder einzelne in den vorhandenen Staat hineingeboren wird, hat keiner das Recht, Revolution zu machen; beliebt ihm die Verfassung seines Landes nicht, so wandere er aus, woran ihn

die Regierung nicht hindern darf. Das Volk als Ganzes, welches der Quell und bleibende Besitzer der Souveränität ist, hat freilich das sittliche Recht der Notwehr gegen Gewaltthätigkeit der Regierung. Die Bürger dürfen ihren gesetzwidrigen Befehlen passiven Widerstand, Ungehorsam und politische Vereine entgegensetzen, um sie zum Verlassen ihrer unsittlichen und unklugen Bahn zu bewegen. Revolution dagegen ist stets beklagenswert, unrecht und unpolitisch; denn sie entfesselt die schlimmsten Leidenschaften, verwechselt die Gleichheit vor dem Gesetz, auf die alle Bürger Anspruch haben, mit der Gleichheit des Besitzes, Genusses und Einflusses; verwandelt Freiheit in Willkür und zerstört die Grundlagen der Gesellschaft. Noch weniger berechtigt ist das Attentat; denn kein einzelner, auch der mächtigste Bürger nicht, darf sich zum Richter oder Henker des Staatsoberhauptes aufwerfen. Abgesehen von der Schädigung, den die dadurch provozierte Reaktion der politischen Freiheit bringt, bleibt jedes Attentat ein Mord, welcher mit dem Tode bestraft werden muß.

Nächst der Gesetzgebung, welche der Staat zu handhaben hat, muß er für die Exekutive der Gesetze, zum Schutze von Leben, Eigentum, Ehe und Ehre seiner Bürger sorgen. Straffe und gerechte Justizpflege, welche alle nach demselben Rechte behandelt, ist eine Hauptseite des Rechtsstaats. Insofern sind die Richter die höchsten Staatsbeamten, als sie selbst über dem König, über Regierung und Parlament stehen. Das Gerichtsverfahren muß öffentlich sein und durch Geschworene als Beisitzer geübt werden, damit das natürliche Rechtsbewußtsein zur Geltung komme, und einen Instanzenzug haben, da auch die Richter nicht unfehlbar sind. Dem Staate gebührt ferner das Strafrecht, dessen Begründung freilich den Theorien der Vergeltung, der Abschreckung, der Verhinderung und der Besserung nicht gelingen kann. Nur weil der Staat die gesetzlich normierte Verwirklichung des Rechts und die Bedingung für Bildung und Sittlichkeit ist, hat er und damit jeder Bürger

die Pflicht, die Rechtsordnung zu beobachten und zu schützen. Die besten Mittel zur Erreichung dieses Zweckes sind freilich moralisch-religiöse Erziehung, Aufklärung und Hebung des Wohlstandes — je mehr Schulen, desto weniger Zuchthäuser! — Da aber der Staat bisher auf diesem Wege noch nicht zum Ziele gelangt ist, bedient er sich der Strafe als eines pädagogischen Mittels, die Selbstbeherrschung seiner Bürger zu stärken. Und aus der Pflicht, zu diesem Mittel zu greifen, folgt auch das Recht dazu. Daraus folgt ferner, daß sie im Verhältnis zum Unrecht stehen muß. Was die Frage nach der Todesstrafe betrifft, so gehört sie in kein anderes Gebiet als in das des Rechtes, soviel fremde Gesichtspunkte (der Moral, Religion, Statistik u. s. f.) man auch hineingemischt hat. Daß der Staat auf das Leben der Bürger ein Recht habe, ist unzweifelhaft (S. 197); aber nur wenn es seine Existenz und Sicherheit verlangt. Denn sonst beraubt die Todesstrafe den Menschen des Rechtes, das von ihm begangene Unrecht durch Schadenersatz und ein besseres Verhalten zu sühnen. Im Kriege, bei Aufruhr und Meuterei ist also die Todesstrafe im Interesse des Staatswohls erlaubt, sonst nicht. Auch darf sie nie grausam und qualvoll sein, soll sie nicht ein Akt der Wut und Barbarei werden und die Roheit des Volkes befördern. — Die erst seit dem 30jährigen Kriege übliche Gefängnisstrafe, welche man als eine künstliche Verbannung aus der Gesellschaft betrachten kann, soll zwar kein bequemes Leben, wohl aber körperliche und geistig-sittliche Pflege bieten. Auch Ehrenstrafen können sich damit verbinden, doch darf die Menschenwürde nicht dadurch verletzt werden, durch Spott und Hohn (Pranger); für ehr- und gewissenlose Individuen, welchen durch kein anderes Mittel beizukommen ist, empfiehlt sich sogar die Prügelstrafe, die natürlich auch ohne Grausamkeit und Willkür gehandhabt werden muß.

Außer Eigentum, Leben und Ehe hat der Staat auch die Ehre seiner Bürger zu schützen. Aber durch Justizpflege, nicht durch Billigung des Zweikampfes. Das Duell,

dem für Ehre doch sehr empfänglichen Altertum unbekannt, entspringt der ritterlichen Afterehre des Mittelalters, wo die Fäuste geübter waren als die Köpfe und die allgemeine Rechtsunsicherheit der Gottesurteile bedurfte. Der Rechtsstaat dagegen darf diese rohen Ausbrüche jener Afterehre nicht dulden. Denn die objektive Ehre, d. h. die Meinung anderer von unserem Wert, so nötig und sittlich bedeutsam sie ist, kann nur durch Anerkennung unser Tüchtigkeit, nicht durch Androhung oder Zufügung physischer Gewalt behauptet werden. Während die bürgerliche Ehre auf der Voraussetzung anderer beruht, daß wir ehrenhaft (moralisch) handeln; die Amtsehre in der allgemeinen Meinung, daß wir die Pflichten unseres Amtes erfüllen —: besteht die ritterliche Ehre in der Meinung von uns, daß wir zu fürchten sind, womit sich übrigens nicht selten Unredlichkeit, Roheit und Rücksichtslosigkeit vertragen. Da die Ehre ein sittliches Gut ist, darf ihre Verletzung niemandem gleichgültig sein, sondern er muß alles aufbieten, daß sie wieder hergestellt werde. Dies aber kann natürlich nur durch Ehrengerichte geschehen. Das Duell, wobei der Beleidigte möglicherweise noch verwundet und getötet wird, ist eine lächerliche Absurdität. Selbst in dem einzigen Falle, daß das Duell den Vorwurf der Feigheit widerlegen sollte, wäre eine Ehrenerklärung durch Standesgenossen vernünftiger, ganz abgesehen davon, daß physischer Mut nur für Soldaten, Feuer- und Polizeileute eine Tugend ist, die wiederum leicht durch Berufsthätigkeit, resp. Berufsgenossen festgestellt werden könnte. Das Studentenduell aber müßte als kindische Rauferei durch öffentliche Verspottung beseitigt werden.

Was endlich das Verhältnis des Staates zu den geistigen Gütern betrifft, so hat er überall die sittliche Persönlichkeit seiner Bürger zu achten. So berechtigt er auch im Interesse des Rechtes zum Zwange ist, so unerläßlich ist die politische und geistige Freiheit der Individuen. Gewissens-, Rede- und Preßfreiheit sind das Palladium des Staatswohls. Jeder muß nach seiner Façon

selig werden können; Staatsämter dürfen nicht einer bestimmten Konfession offen stehen, niemand darf um seiner religiösen, politischen oder wissenschaftlichen Ueberzeugung willen verfolgt werden. Der Staat darf sich weder mit Religion und Sittlichkeit, noch mit einer Kirche identifizieren; einen christlichen Staat hat es nie gegeben und kann es der Natur der Sache nach nicht geben, sondern der Staat ist nur die Bedingung für die Existenz von Religion und Moral. Er hat also beide auf alle Weise zu fördern durch das Recht, gegen die verschiedenen Formen aber sich gleichgültig zu verhalten; d. h. er muß jede Konfession, Philosophie und Moraltheorie, welche ihn selbst nicht untergräbt, gewähren lassen. In Lehre, Kultus und Verfassung der Kirchen, in Lehre und Methode der Wissenschaft und Kunst darf er sich nicht mischen. Wissenschaft und Kunst, weil sie sich zunächst nur mit der Wahrheit und Schönheit an sich beschäftigen, haben gar nicht darnach zu fragen, ob ihre Resultate fürs praktische Leben nützlich sind; sie sind an kein Vaterland, keine Nationalität, keine Rücksicht überhaupt gebunden; sie bilden ein geistiges Reich, welches lauter gleichberechtigte Personen aller Staaten und Rassen umfaßt, mögen sie sonst eine Stellung, einen Charakter haben, welchen sie wollen. Sie arbeiten an dem Reiche Gottes, welches seine Glieder durch Kultur und Bildung zur wahren Humanität erzieht. Weil aber der Staat, obgleich zunächst nur praktischem Bedürfnis zugewandt, den mittelbaren Nutzen von Wissenschaft und Kunst erkennt, muß er ihnen Freiheit der Forschung und der künstlerischen Mitteilung gewährleisten. Freilich, so sehr er sie auch vor Verkümmerung, z. B. durch die Kirche, zu schützen hat, so darf er auch ihnen wiederum Recht und Sittlichkeit nicht preisgeben; Forscher und Künstler also, die durch ihre Produkte beweisen, daß ihnen Wissenschaft und Kunst nicht mehr ethische Ideen sind, verlieren den Schutz des Staates. Aufreizung zu Verbrechen, zum Umsturz, Angriffe gegen den Staat und gegen einzelne dürfen nicht geduldet werden; ja man muß

sie durch Präventivmaßregeln verhüten; daher steht ihm das Recht zu, öffentliche Versammlungen, Vereine und Zeitschriften zu überwachen. Leider thut hier der Unverstand einsichtsloser Bureaukraten oft ebensoviel Schaden als die Hetzerei verblendeter Demagogen. Noch schwerer ist die Frage, wie der Staat die Sittlichkeit schützen soll, ohne die sittliche Freiheit zu verletzen? Kuppelei, Ehebruch, Notzucht und dergl. läßt sich leichter verhindern, resp. bestrafen als unsittliche Schriften, Dichtungen, Bilder, Theaterstücke und dergl. Wie soll er entscheiden, was sittlich ist oder nicht? Durch jeden beliebigen Polizeidirektor offenbar nicht. Ulricis Vorschlag, aus Autoritäten der Wissenschaft und Kunst litterarisch-artistische Tribunale zu bilden, welche darüber zu entscheiden hätten, hat viel für sich, wenn er nur nicht bald wieder die Censur von ehemals mit allen ihren abscheulichen Folgen nach sich zöge.

Alle Institutionen aber helfen nichts, wenn sie nicht von einem gesunden Volksgeiste belebt und gestützt werden. Erziehung und Unterricht hat daher der Staat um seiner eigenen Existenz willen vor allem zu fördern. Er hat also darüber zu wachen, daß alle Kinder von den Eltern erzogen, resp. in die Schule geschickt werden, und hat zu dem Zwecke allen unentgeltlich Elementarunterricht zu gewähren; anderseits freilich hat er auch die Pflicht, Schulzwang zu üben. Den Besuch der höheren Lehranstalten dagegen muß er an eine Prüfung und ein gewisses Vermögen knüpfen, um Unfähigen den Zugang zu erschweren.

Wichtiger aber als Gut und Ehre, Kunst und Wissenschaft ist die Sittlichkeit, durch deren Förderung der Staat mitarbeitet, daß das „Reich Gottes“ immer mehr auf Erden komme.

Dritter, praktischer Teil.

Die sittliche Persönlichkeit.

---

1. In ihrem Werden (Pflichtenlehre).

§ 23. Die sittliche Pflicht.

Zur Realisierung der in § 17—22 besprochenen sittlichen Güter verpflichtet uns das Sittengesetz (§ 15), dessen Autorität, trotz der in § 11 nachgewiesenen Entstehungsart, unantastbar ist, weil es aus der Natur des Menschen selbst entspringt. Das Sittliche legt uns also eine ideale Notwendigkeit auf, weil es das Vernünftige und das Zweckmäßige zugleich ist. Ja, wir können es als Gottes Willen bezeichnen (S. 126), denn in der Geschichte der Menschheit offenbart sich ja Gott selbst (§ 6); dabei denken wir freilich nicht an den dogmatischen Begriff einer unfehlbaren, wörtlichen Inspiration, sondern an die aus Natur und Geschichte langsam gewonnene Erfahrung unserer Vernunft, daß das Gute gethan werden muß, weil es gut ist (§ 14), daß wir es thun können (§ 8) und nur so zur Realisierung des Weltzwecks beitragen (§ 18).

Da nun Pflicht die Verbindlichkeit zu einem bestimmten Thun oder Lassen ist, so setzt sie ein Subjekt voraus, welches ein Gebot aufstellt, ein zweites, das zur Befolgung verpflichtet wird, und endlich ein Verhältnis beider zu ein-

ander, kraft dessen jenes gebieten kann, dieses gehorchen muß. Nur wenn diese drei Forderungen erfüllt sind, kann von sittlicher Verbindlichkeit die Rede sein. Dies scheint in vollem Maße bei der theologischen Ansicht der Fall zu sein, nach welcher Gott selbst durch Moses, resp. Christus sein Gesetz verkündet hat. Denn als Schöpfer war er ohne Zweifel zu jeder Forderung an sein Geschöpf berechtigt. Aber diese Art von göttlicher Gesetzgebung ist, wie schon öfters betont, eine dogmatische Voraussetzung. Nach unserer Theorie ist das Subjekt, welches verpflichtet wird, die sittliche Persönlichkeit des einzelnen (§ 8); die moralische Person, welche zur Gesetzgebung berechtigt ist, die ganze Menschheit (§ 15) und ihre Legitimation dazu die Erfahrung, daß das Sittliche zugleich das Nützliche ist für den einzelnen wie für die ganze Gesellschaft.

Hier aber erhebt sich das Bedenken: Wenn der Mensch also im Grunde sein Sittengesetz sich selbst macht, sei es, daß nationale Anschauungen zur Geltung kommen, sei es, daß Religionsstifter und Philosophen gewisse Sätze aufstellen — woher fließt da die Verbindlichkeit des Gesetzes für ihn? Wenn es das Produkt meines Willens ist, so hört es doch in dem Moment auf, Gesetz für mich zu sein, wenn ich es nicht mehr erfüllen will. Kant hat daher gesagt, wie ein Gesetz für sich Bestimmungsgrund des Willens sein könne, was doch das Wesentliche aller Moralität sei, das sei ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem (Werke VIII, 196 ff.). — Dieses Bedenken erledigt sich durch das Verhältnis des einzelnen zur Menschheit. Allerdings ist jeder Mensch insofern autonomer Selbstgesetzgeber, als seine eigene Vernunft das schlechthin Vernünftige fordert. Da aber der einzelne immer ein Kind seiner Zeit, seines Volkes und der ganzen Menschheit ist, so verdankt seine eigene Vernunft ihre tiefsten Erkenntnisse nicht sich selbst, sondern eben der Gesellschaft. Und da die Vernunft den Trieben gegenüber das Allgemeine und Notwendige vertritt, so behauptet der einzelne als Repräsentant der Gattung sich, dem Individuum, gegenüber das Gesetz. So ist also jeder Mensch stets in doppelter Weise thätig, einmal als sittliche Persönlichkeit, dann als Träger der Gesamtsittlichkeit. Als Einzelperson handelt er vorwiegend aktiv und männlich, als Gattungswesen mehr weiblich und passiv. Beide Sphären decken sich nicht immer, daher scheinbar Kollisionen von Pflichten entstehen, welche aber vor der allseitigen Würdigung der Verhältnisse verschwinden.

Weil nun aber unsere Erkenntnis gewöhnlich unserem Willen vorauseilt, wir das Gute meist kennen, ohne es zu thun, tritt uns das Sittliche als ein Sollen gegenüber, mag es in der Form des Gebotes oder des Verbotes erscheinen. Denn jedes Unterlassen schließt zugleich das Thun des Gegenteils in sich, da unser Geist in jedem Moment irgendwie thätig ist. Die Form des Verbotes ist freilich leichter und praktischer, auch läßt sie durch Ausschließung des Bösen das ganze Gebiet des Erlaubten offen. Wenn Schleiermacher und Rothe am Sollen Anstoß genommen und die Ethik zur Beschreibung eines Seins gemacht haben, so beruht das auf einer Verwechselung von Ideal und Wirklichkeit. Solange der Mensch lebt, bleibt für ihn das Gute eine Aufgabe, ein zu erstrebendes Ziel und — „es irrt der Mensch, so lang' er strebt"!

Und zwar ist das Sittliche unbedingte Pflicht für alle, es darf nicht, wie bei der katholischen Kirche, als bloßer Rat (consilia evangelica) auftreten. Sittliche Vollkommenheit haben alle zu erstreben, wenn auch jeder auf seine Weise; und das für uns erreichbare Gute giebt uns nicht etwa ein besonderes Verdienst, sondern ist unsere Pflicht und Schuldigkeit. Die katholische Kirche giebt zwölf sittliche Ratschläge: freiwillige Armut, Selbstverleugnung, Cölibat, Unterlassung der Rache, des Eidschwurs, der Verführung anderer, Almosen, Ertragen von Beleidigungen, gute Absicht des Handelns, Uebereinstimmung desselben mit der Lehre, brüderliche Zurechtweisung, Unterlassung von Nahrungssorge. Aber alle diese Grundsätze des „vollkommenen Lebens" sind entweder ganz selbstverständlich oder geradezu unsittlich. Cölibat z. B. ist entweder, als allgemeine Regel aufgestellt, Unrecht oder, für bestimmte Personen unter gewissen Verhältnissen, unbedingte Pflicht. Hier gilt Jesu Wort (Luc. 17, 10): „Wenn ihr alles gethan habt, was ihr schuldig seid, so sprechet, wir sind unnütze Knechte!" Wer also aus Rücksichten auf Gesundheit, Familie oder Beruf ehelos bleibt, thut einfach seine Pflicht. Nicht jeder kann

seinem Vaterland dienen wie Friedrich II. Wenn dieser treffliche Monarch aber dabei viel Selbstverleugnung übte, so war dies eben für ihn sittliche Pflicht.

So allgemein aber das Sittengesetz ist, so schließt es doch eine unendliche Mannigfaltigkeit seiner Erfüllung nicht aus. Es ist also keineswegs eine Formel, die einfach auf jeden angewendet werden könnte, sondern die Eigentümlichkeit der Individuen modifiziert es unendlich. Nur die chinesische und talmudische Sittenlehre und in gewissem Maße die römische Kasuistik hebt das persönlich-besondere Element auf. Anderseits freilich muß auch der Subjektivismus der Sophisten und der Libertins zurückgewiesen werden, welche die Aufstellung allgemeiner Gebote überhaupt für unmöglich halten. Gewiß, wenn zwei dasselbe thun, ist es nicht dasselbe, und jede Handlung muß nach ihrem Motiv, Zweck und Mittel wie auch nach den Personen und Verhältnissen beurteilt werden. Aber wenn sich auch bei allem Menschlichen Gutes und Böses zugleich findet, so giebt es doch kein Thun, welches schlechthin weder gut noch böse wäre. Am Sittengesetz findet also die persönliche Freiheit ihre Schranke.

Innerhalb dieser Schranke ist das Gebiet des Erlaubten, d. h. desjenigen Thuns, das durch kein bestimmtes Gesetz gefordert oder verboten ist. Daraus folgt aber keineswegs, daß es etwas sittlich Gleichgültiges wäre. Die Adiaphora sind auch stets entweder gut oder böse, je nach der Gesinnung des Handelnden. Alle früher besprochenen Güter dürfen wir erstreben, und jeder auf die seiner Eigenart angemessene Weise, nur daß wir dabei sittlich thätig sind. Die Gattenliebe ist ein sittliches Gebot; aber auf welche Person wir sie richten, wie wir den Gatten gewinnen, haben und hegen wollen, bleibt unserer persönlichen Freiheit überlassen. Jeder von uns hat die Pflicht, sich der Gesellschaft irgendwie nützlich zu machen; welchen Beruf er aber wählen will, ist ihm selbst überlassen. Freilich auch die Wahl ist nicht sittlich gleichgültig, sondern hat alle persönlichen und

allgemeinen Interessen zu berücksichtigen. Je mündiger, freier und sittlicher der Mensch wird, desto mehr erweitert sich für ihn das Gebiet des Erlaubten. „Dem Reinen ist alles rein" (Tit. 1, 15), d. h. die Gesinnung giebt den Maßstab für den sittlichen Wert. Hierher gehört die Erholung, welche, an sich notwendig, jedem Menschen freisteht, vorausgesetzt, daß sie Produkt und Mittel sittlicher Thätigkeit ist. Manche Ethiker, wie Schleiermacher, Rothe, Stahl und Schmid (Schleiermacher, W. W. III, 2, 418. Rothe, „Ethik" § 819. Stahl, „Rechtsphilos." II, 1, 112. Schmid, „Christliche Sittenlehre" 450) verwerfen den Begriff des Erlaubten überhaupt; aber sie verwechseln Freiheit und Willkür. Gewiß, bei fortschreitender Entwickelung werden wir auf manchen Genuß der Kindheit und Jugend verzichten, dafür erweitert sich aber unsere Freiheit wieder nach anderen Richtungen. Natürlich hat jeder auf die seinem Naturell und Berufe entspringenden besonderen Gefahren zu achten, wodurch sich die Grenze des Erlaubten verengt. Denn da wir stets im Zusammenhange mit größeren Gemeinschaften stehen, müssen wir auf manches Erlaubte verzichten, um nicht Aergernis zu geben.

Daraus folgt, daß sich jeder auf Grund des allgemeinen Sittengesetzes persönliche Maximen oder Lebensregeln bilden darf und soll. Ihre konsequente Befolgung stellt sich als Selbstzucht (Askese) dar. Das Gesetz nun, sofern es in einem bestimmten Falle meiner Eigentümlichkeit gemäß realisiert werden will, ist meine Pflicht; oder es ist das als Maxime sich verwirklichende Sittliche. Da also jeder das Gesetz erfüllt, indem er seine Pflicht thut, so sind die auf demselben Gesetze ruhenden Pflichten für die verschiedenen Menschen verschieden. Was für mich Pflicht ist, kann daher für andere Pflichtverletzung sein. Vorgeschrieben ist das Sittliche überhaupt, wozu aber jeder einzelne verpflichtet ist, muß sein eigenes sittliches Urteil entscheiden. So kann sogar dieselbe Handlung heute seine Pflicht sein, morgen nicht mehr.

Kollision der Pflichten wird daher immer nur scheinbar sein; an sich können wenigstens die Sittengebote nicht kollidieren. Das Subjekt freilich kann aus Kurzsichtigkeit, Irrtum und Leidenschaft in Lebenslagen kommen, wo zwei diametrale Forderungen an ihn herantreten. So muß Orest seinen Vater rächen, indem er die Mutter mordet; Antigone den Bruder bestatten, indem sie das Staatsgesetz übertritt — diese tragischen Kollisionen, an welchen der Held zu Grunde geht, entspringen aber eben aus Irrtum. Sehr oft wird die Kollision der Pflichten vorgeschoben zur Beschönigung des Unrechts. Unredlichkeit und Raub entschuldigt man mit der Pflicht der Selbsterhaltung; ausschweifende Zügellosigkeit durch das Recht auf Selbstgenuß; Mißhandlung, Hohn und Verachtung durch die Pflicht der Gerechtigkeit. In der That können sich momentan Pflichtforderungen entgegenstehen, aber sie sind durch besonnene, ernste Reflexion vereinbar. Denn meistens kollidieren nicht Pflichten, sondern Pflicht und Neigung. Die bekannte schon von Cicero („Officien" 3, 23) erwähnte Frage, was zwei Menschen thun sollen, die beim Schiffbruch dasselbe Brett ergreifen, ist verschieden beantwortet worden. Cicero sagt, der, welcher dem Staate mehr nützt, solle erhalten werden; J. G. Fichte, man solle gar nichts thun; Rothe, man solle sich opfern, andere, man solle den andern hinunterstoßen. Doch abgesehen davon, daß dies letztere ohne Zweifel ein Mord wäre, bleibt zur Reflexion über diese Frage gar keine Zeit. Trägt aber das Brett beide so lange, so wird es sie auch weiter tragen. Anders ist es mit der Notwehr und Notlüge; beide sind nicht nur erlaubt, sondern Pflicht, wo durch das Verhalten des Menschen, mit dem wir zu thun haben, das sittliche Verhältnis von Mensch zu Mensch überhaupt aufgehoben ist, also wenn wir uns Feinden, Räubern, Kranken und Wahnsinnigen gegenüber befinden. Bestimmte Regeln sind schwer durchzuführen, z. B. daß man das Gemeinnützige vorziehen, die Rechte den Pflichten voranstellen, die Pflichten der Gerechtigkeit zuerst erfüllen müsse und dergl. Wichtiger ist, daß wir unser

moralisches Urteil schärfen, uns eine möglichst vollkommene Erkenntnis von der Totalität des sittlichen Lebens verschaffen und in jedem Augenblicke aufs gewissenhafteste handeln.

§ 24. Das Gewissen.

Eine der sichersten Stützen der Sittlichkeit ist das Gewissen, d. h. das Bewußtsein unserer Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit unserm Zustande im Verhältnis zum Sittengesetz.

Was das Gewissen eigentlich sei, wird von den Ethikern aufs verschiedenste definiert. Melanchthon nennt es einen praktischen Syllogismus, dessen Obersatz Gottes Gesetz, dessen Untersatz die Anwendung durch uns sei. Kant sagt (W. W. IX, 248), es sei die dem Menschen in jedem Falle eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft; oder (W. W. X, 224) die sich selbst richtende moralische Urteilskraft. J. G. Fichte definiert es (W. W. IV, 173) als das unmittelbare Bewußtsein unserer bestimmten Pflicht. Hegel bezeichnet es (W. W. II, 315) als den seiner unmittelbar als der absoluten Wahrheit und des Seins gewissen Geist. Nach Ulrici („Leib und Seele S. 643) ist es das ins Bewußtsein getretene Gefühl des Sollens. Al. Bain dagegen charakterisiert es als die Verknüpfung des Gefühls der Furcht vor Strafe mit der Vorstellung einer verbotenen Handlung. J. H. Fichte („Ethik" II, 1, 149) nennt das Gewissen das immanente Bewußtsein des objektiv Guten. Besser drückt sich Chalybäus („Spekul. Ethik" I, 225) aus, wenn er sagt, es sei die Verurteilung oder Lossprechung, die das Subjekt über seinen wirklichen Zustand nach der Norm des idealen ergehen lasse. Liebmann („Analysis der Wirklichkeit" 576) behauptet, das Bewußtsein der Normalgesetze oder doch dessen, was ihnen gemäß sein solle und wertvoll sei, heiße Gewissen. Nach Schopenhauer („Grundprobl." 177) ist es nur die aus der eigenen Handlungsweise entstehende, immer intimer werdende Bekanntschaft mit dem eignen Selbst und die daraus erwachsende Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit uns. Noch seien einige Theologen angeführt: So lehrt Wuttke („Sittenlehre I, 379), es sei die in dem vernünftigen Selbstbewußtsein gegebene Offenbarung des göttlichen Willens an das sittliche Subjekt. Nach Rothe ist es unsere durch Gott bestimmte Selbstthätigkeit („Ethik" I, § 147). C. F. Schmid identifiziert („Sittenlehre" 195) das Gewissen mit dem sittlichen Bewußtsein oder auch mit der Autonomie des sittlichen Subjekts, während v. Oettingen es

das Innesein Gottes als der schlechthin wahren und guten Lebensnorm nennt („Sittenlehre“ 419). Fr. Paulsen dagegen definiert es als das Bewußtsein von der Sitte oder das Dasein der Sitten im Bewußtsein des Individuums. So verschieden sein Inhalt bei den einzelnen Völkern ist, so ist die Form überall dieselbe: ein Wissen um einen höheren Willen, durch den sich der Eigenwille des Individuums innerlich gebunden fühlt („System d. Ethik“ I, 331). — W. Wundt („Ethik“ S. 417) behauptet, es könne nichts von den Motiven des Willens Verschiedenes sein, sondern müsse auf dem Verhältnis verschiedener Motive zu einander beruhen. Er stellt dann (S. 419) vier Quellen auf, durch welche impulsive Motive in imperative verwandelt werden können: der äußere Zwang, der innere Zwang, die dauernde Befriedigung und die Vorstellung eines sittlichen Lebensideals mit den sie begleitenden Affekten. — Fr. Nietzsche („Zur Genealogie d. Moral“ S. 351) leitet die Schuld ab von Schulden; zur Schärfung des Gedächtnisses wurde früher der Schuldner mit grausigen Strafen bedroht, das Leiden, was ihm der Gläubiger zuführen durfte, das Wohlgefühl der diesem gestatteten Grausamkeit, galten als Aequivalent der Schuld. Es wurde die süße Lust am Leidenmachen eingetauscht für den Verlust an Geld. Denn Leidensehen, meint Nietzsche (S. 355), thut wohl, Leidenmachen thut wohler! Das „schlechte Gewissen“ soll nun dadurch entstanden sein, daß sich alle Instinkte, welche sich infolge des gesellschaftlichen Zwanges nicht entladen durften, nach innen wandten. So sieht Nietzsche (S. 379) es als die schlimmste Erkrankung des Menschen an, als „das Leiden des Menschen am Menschen an sich.“ Diese Veränderung soll nicht allmählich, sondern als „Bruch, Sprung, Zwang und Verhängnis“ vor sich gegangen sein. Es soll der unter der Tyrannei der Herrenkaste „latent gewordene Instinkt der Freiheit“ sein. Dem Ahnherrn gegenüber fühlte sich der Mensch als Schuldner, er erhob jenen zum Gott, allmählich zum „monotheistischen Maximalgott“, dem gegenüber unsere Schuld unsagbar groß, unsühnbar ist! Diese Idee eines zürnenden Gottes nennt Nietzsche „eine Art Willenswahnsinn, eine Bestialität der Idee“.

Um zu einem richtigen Urteil über das Wesen des Gewissens zu gelangen, müssen wir uns vor Augen führen, wie es sich äußert. Zunächst herrscht wohl darüber allgemeine Uebereinstimmung, daß es sich nur bei unsern eignen, nicht bei fremden Handlungen kundgiebt. Was aber die Frage anlangt, ob es nur nach, oder auch vor der Handlung spreche, so stimmen wir Kant und J. G. Fichte bei, welche beides behaupten; nur möchten wir darauf hin-

weisen, daß es nach der That lauter zu sprechen pflegt als vorher. Ja man könnte drei Phasen an ihm unterscheiden, da es unsrer That vorhergeht (ratend oder abratend), sie begleitet (fördernd oder hemmend) und endlich darauf (billigend oder verdammend) folgt. Ferner muß daran erinnert werden, daß das Gewissen nur aufs Konkrete geht, aber niemals, wie das Sittengesetz, allgemeine Regeln aufstellt. Es kann daher nur als eine subjektive Norm angesehen werden, die allein für das resp. Individuum maßgebend ist; niemand also, auch der Frömmste und Klügste nicht, hat das Recht, sein Gewissen zum allgemeinen Gesetz zu erheben, wodurch die Gewissensfreiheit verletzt würde. Das Gewissen ist allen Menschen angeboren, jeder hat ein unmittelbares Gefühl für Recht und Unrecht, freilich in verschiedenem Grade. Und dies angeborne Bewußtsein bedarf, wie alle Anlagen, der Ausbildung, sonst verkümmert es und verschwindet bisweilen ganz. Wäre aber nicht in allen Menschen von Kind an eine Anlage dafür vorhanden, keine Erziehung würde es ihnen jemals beizubringen vermögen, wie die Dressur der Hunde beweist. Es ist daher ein falsches Extrem, wenn Büchner und Genossen das angeborne Gewissen für Aberglauben und das Gewissen für ein Ergebnis der Erziehung erklären. Gewiß, es giebt Individuen, die gar kein Gewissen zu haben scheinen, wie Nero, Richard III. und Napoleon I. Und doch, selbst bei ihnen hat es sich gewiß zu Zeiten furchtbar geregt. Dabei soll nicht geleugnet werden, daß es verkommene Individuen geben könne, bei welchen das Gewissen niemals erwacht, weil sie von ruchlosen Eltern gezeugt, gar nicht erzogen wurden und ein Leben voller Verbrechen und Roheit führten. Aber gerade diese Ausnahmen, die nur unter exorbitanten Verhältnissen möglich sind, beweisen die Regel. Je nach unsrer Anlage, Erziehung und Lebensführung ist also das Gewissen stark und schwach, eng oder weit, zart oder stumpf.

Daß es ferner auch irren, also das Unrecht billigen könne, was Kant und J. G. Fichte leugnen, beweist die That=

sache, daß sowohl einzelne als auch ganze Völker und Zeitalter Dinge für recht gehalten haben, die wir heute entschieden mißbilligen. Aus Gewissenhaftigkeit hat Calvin Servede, hat die Kirche Tausende von Ketzern hingerichtet; aus Gewissenhaftigkeit hat Ravaillac Heinrich IV., die Justiz zahllose Hexen gemordet; aus Gewissenhaftigkeit haben manche Völker ihre Feinde verzehrt, Kinder ausgesetzt, die Eltern erschlagen und der Unzucht gefrönt. Alles dies beweist aber nur für unsre Theorie, daß das Gewissen gepflegt, erzogen und ausgebildet werden muß. Selbst Menschen mit zartem Gewissen sind oft im Zweifel, ob sie recht handeln, z. B. Max Piccolomini, Iphigenie, Neoptolem u. a. Daraus ergiebt sich für den Gewissenhaften die Pflicht, sein Gewissen zu wecken und zu schärfen durch ernste Erwägung der sittlichen Folgen. Kommen wir aus den Gewissensskrupeln nicht heraus, weder durch Meditation (Gebet), noch durch Lektüre, noch durch Freundesrat, so dürfen wir überhaupt nicht handeln; denn jedes Handeln ohne oder gegen Ueberzeugung ist unsittlich. Zwingen uns aber die Umstände dennoch, zu handeln, so müssen wir die sicherere Möglichkeit wählen, wenn sich die Entscheidung nicht hinausschieben läßt. Auch ist es bisweilen rätlich, dasjenige zu thun, was unsrer Neigung am meisten zuwider ist; denn diese begehrt in den meisten Fällen das Angenehme, aber nicht das Sittliche. Dem Lose aber zu folgen, wie die Juden und die Herrnhuter thun, ist, so gottergeben es zu sein scheint, doch unsittlich. Ebenso auch der jesuitische Probabilismus, welcher jede Handlung billigt, wenn sie irgend eine theologische Autorität für sich hat. Dieses Haschen nach einer äußern Autorität führt zur kleinlichen, spielenden Kasuistik, deren abstoßendes Extrem der Talmud, die mittelalterlichen (z. B. Angelus de Clavasio, 15. Jahrhundert) und lutherischen Scholastiker (z. B. J. A. Osiander 1680) und die Jesuiten (z. B. Escobar, Busenbaum u. a.) bezeichnen.

Das ganze Problem wäre der Lösung viel näher gebracht, hätte man immer zwischen Gewissen und sittlichem

Bewußtsein unterschieden. Jenes ist das Gefühl der Lust oder Unlust an unserm eignen Thun, dieses die sittliche Bildung, welche wir durch Erziehung auf Grund unsrer moralischen Anlage besitzen. Jenes, welches natürlich von diesem abhängt, giebt sich nach der That als „gutes“ oder „böses“ Gewissen kund, dieses ist eine uns auch vor der That gegenwärtige Einsicht; jenes ist ein Gefühl, dieses eine Erkenntnis, die natürlich auch ein angenehmes oder unangenehmes Gefühl zur Folge haben kann. In diesem Sinne sagt Kant richtig, ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, darüber urteile der Verstand, nicht das Gewissen (W. W. X, 225).

Fragen wir nun nach der Quelle des Gewissens, so entspringt es in seinen rohen Grundzügen offenbar aus den sozialen Instinkten (S. 82 ff.). Von Natur empfindet der Mensch als Gemeinschaftswesen Reue, wenn er seine Verwandten und Freunde leiblich oder geistig verletzt hat. Und wie hauptsächlich durch die sozialen Instinkte die Sittlichkeit getragen wird, so erwächst auf der Basis jenes sozusagen sinnlichen Gewissens das sittliche, welches sich als Unlust an unseren unsittlichen Handlungen bekundet; mag die Unlust aus Furcht vor Strafe oder vor Schande oder vor der Mißbilligung derer, die für uns Autorität sind, entspringen. Dahin gehört auch die Erscheinung des Aftergewissens, welches sich bei gewissen Ständen findet. Jene erste Form des Gewissens ist angeboren, diese erst anerzogen. Dazu kommt drittens die Gewissenhaftigkeit in der Befolgung gewisser, durch unsere Vernunft gegebener Gesetze, deren Nichtbefolgung in uns Reue und Scham erweckt, weil wir hinter unserm Ideal der Vollkommenheit zurückgeblieben sind. Diese höchste Art von Gewissenhaftigkeit macht sich aber nicht nur auf sittlichem Gebiete geltend, sondern wir reden mit Recht auch von einem wissenschaftlichen, ästhetischen und politischen Gewissen. Natürlich hängt diese dritte Form ganz und gar von unserer sittlichen Erziehung ab.

Nach diesem allen kann die Ethik nicht auf das Gewissen gegründet werden. Und als „Gottes Stimme" kann man es auch nur in metaphorischem Sinne bezeichnen, sofern sich in der That unmittelbar auch dadurch Gott offenbart. In diesem Sinne paßt das Wort des Hippokrates „göttlich ist alles und alles zugleich menschlich (*πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα*)". Nur darf sich niemand auf sein Gewissen als auf eine unfehlbare (göttliche) Autorität berufen, wenn ihm von Einsichtigen die Unvernünftigkeit seiner Handlungsweise dargethan wird. Daher gilt es, durch Vertiefung unsres sittlichen Bewußtseins die Klarheit, Lebendigkeit und Zartheit des Gewissens zu fördern.

§ 25. Das Moralprinzip.

Welches aber ist das Moralprinzip, d. h. der höchste Satz, aus welchem sich alle einzelnen Pflichten ableiten lassen, zu denen uns das (objektive) Sittengesetz und das (subjektive) Gewissen verpflichtet? Dabei wollen wir uns klar machen, daß ein Satz nur dann Moralprinzip zu heißen verdient, wenn er 1. materiell den Inhalt aller sittlichen Gebote, Gesinnungen und Handlungen implicite enthält; 2. formell als allgemeines Gesetz auftreten kann, wenn er 3. das Motiv für unsere Handlungen und 4. den vernünftigen Grund für sich selbst an die Hand giebt. Mit andern Worten: ein Moralprinzip ist ein Gesetz, dessen Realinhalt nicht ohne Verpflichtungsgrund und Erkenntnisquelle angegeben wird. Versuchen wir hiernach die bisher aufgestellten Moralprinzipien zu kritisieren.

Abweichend von den andern Ethikern fordert Kant, das Moralprinzip solle nur ein rein formales sein, damit es ja nicht, durch Beifügung einer Materie des Wollens, hypothetisch werde. Daher lautet sein „kategorischer Imperativ": „Handle so, daß die Maxime deines Handelns geeignet sei, ein allgemeines Gesetz für alle Menschen zu werden!" (W. W. VIII, 47. 67. 141), denn die Sittlichkeit hatte ja Kant auch einseitig formell als das Handeln aus Pflicht, d. h. aus Achtung vor dem Sittengesetz definiert (S. 153); da nun den guten Willen kein materieller Antrieb bestimmen dürfe, so bleibe

nur die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen übrig. Aber abgesehen davon, daß der Wille nicht erkennen kann, was vernünftig ist, so entbehrt auch Kants Prinzip jedes Inhalts. Es spricht gar nicht das Sittengesetz aus, sondern nur die Allgemeingültigkeit des erst noch aufzustellenden Gesetzes; es sagt nur: handle nach vernünftigen Gesetzen, giebt aber nicht an, welche das sind. Infolgedessen ist es auch praktisch wenig brauchbar. Denn bei jeder Handlung hätten wir das Experiment zu machen, ob wir wollen können, daß unsre Maxime zum Gesetz werde. Wie wenige haben dazu Lust, Zeit und Urteil! Und wonach sollte sich unser Urteil dabei richten? Offenbar nach dem Erfolg, ein empirisch-eudämonistischer Maßstab, den Kant aufs heftigste verabscheut. Ferner wäre nach diesem Prinzip jede Handlungsweise zu entschuldigen; z. B. Königsmord, Polygamie, Ketzergerichte u. dergl. Denn gewiß wird mancher die Allgemeingültigkeit solcher Maximen wünschen. Ja, auch formell liegt ein Widerspruch in dem Prinzip. Denn eine Maxime, d. h. ein subjektiver Grundsatz des sittlichen Handelns ist an sich ungeeignet, allgemeines Gesetz zu werden. Ferner liegt in Kants vorgeblich rein formellem Satz doch schon ein materieller Inhalt. Denn seine Tauglichkeit zur allgemeinen Gesetzgebung ist undenkbar ohne die Bedingung dafür, welche in nichts anderm bestehen kann als in der Tauglichkeit des Gesetzes zur Förderung des allgemeinen Wohls (S. 153). Obgleich dieses Motiv stillschweigend dem kategorischen Imperativ zu Grunde liegt, so will es doch Kant nicht zulassen. Doch hat er eingestanden, daß den Menschen nur Lust oder Unlust bewege, zu wollen, was die Vernunft vorschreibe. Aber er wollte weder den Handlungs- noch den Erkenntnisgrund aufzeigen; denn, meinte er, wie reine Vernunft praktisch sein könne, das zu erklären sei alle menschliche Vernunft unvermögend. Ein fernerer Mangel ist bei Kant, daß die Sittlichkeit als reine Verstandessache erscheint, das Gemüt aber gänzlich zurücktritt. Wir haben oben (S. 42) gezeigt, wie unzureichend das Wissen ist, ein moralisches Handeln zu erzeugen. Kant selbst sucht denn auch, seiner ersten Forderung zuwider, ein materiales Prinzip aufzustellen, indem er sagt, „Handle so, daß du die vernünftige Natur, die Menschheit überhaupt, sowohl in deiner Person als auch in der Person jedes andern, jederzeit zugleich als Zweck, nie bloß als Mittel betrachtest und brauchst“ (Bd. VIII, 55 ff.). Aber abgesehen von Kants Begründung durch die These, der Mensch sei Selbstzweck, fehlt doch auch hier wieder der Inhalt des Zweckes, der ebensogut ein schlechter sein kann.

J. G. Fichte, der Fortsetzer Kants, geht von der Freiheit aus, deren Erscheinung er ein unmittelbares Faktum des Bewußtseins nennt. Daraus folgt der formale Satz: „Handle frei“. Da wir uns aber nun in Abhängigkeit von der Natur vorfinden

und jedes Ich sich bis zu einem gewissen Grade durchbrechen kann, so folge das materiale Gebot: „Erfülle jedesmal deine Bestimmung"; oder, da wir nur aus Pflicht, nicht aus Neigung handeln sollen: „Handle stets nach bester Ueberzeugung von deiner Pflicht — handle nach deinem Gewissen". Auch drückt er es so aus: „Wolle im Uebersinnlichen sein, was du sein sollst, was du sein kannst und was du eben darum sein willst" (W. W. IV, 53 f. 150 f. 354). Es leuchtet ein, daß man weder aus der Thatsache, resp. dem Gefühl der Freiheit, noch aus dem subjektiven Gewissen ein allgemeines Moralprinzip ableiten kann (§ 24). Fichtes phantastischer Subjektivismus folgte eben notwendig aus der idealistischen Uebertreibung, daß das Nicht-ich nur ist, insofern es vom Ich (erkennend und wollend) gesetzt wird. Aber Fichtes Moralprinzip ist ganz unbestimmt. Denn was das Gewissen sei und enthalte, wissen wir nicht. Wollte man aber den Satz: „Handle frei" im vollen Sinne nehmen, so käme absolute Willkür und Gesetzlosigkeit, also Unsittlichkeit heraus. Merkwürdigerweise hat denn auch Fichte später in seiner „Anweisung zum seligen Leben" (1807) als Ziel der Sittlichkeit eine mystisch-pantheistische Selbstvernichtung gepredigt.

Schellings Moralprinzip schließt sich teils an Kant, teils an Fichte an; an jenen, wenn er sagt: „Handle so, daß dein Wille absoluter Wille sei, daß die ganze moralische Welt deine Handlung ihrer Materie und Form nach wollen könne; an diesen in dem Satze: „Sei absolut identisch mit dir selbst" (W. W. I, 1, S. 199 ff.). Daher gilt gegen ihn das oben bei Kant und Fichte Bemerkte. Ein eigentümliches Gebot ist noch, „Einheit der Zwecke in der Welt zum Mechanismus, Mechanismus aber zur Einheit der Zwecke zu machen". Doch wird es schwer sein, aus dieser phantastischen Antithese ein irgendwie praktisches Prinzip zu machen. Schelling selbst hat die Durchführung seiner Grundgedanken, die er 1809 in den „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" andeutete, nicht gegeben.

Bei Hegel bildet die Ethik nur einen Teil der „Philosophie des Rechts" (1821), welches sich als abstraktes Recht, als Moralität und Sittlichkeit darstellt. Im ersten Gebiet wird die Freiheit des einzelnen durch das Gesetz geregelt, im zweiten erkennt sie es freiwillig, im dritten unterwirft sich der Mensch der sittlichen Welt (in Familie, Gesellschaft und Staat). Bei Hegel geht also, wie bei den Griechen, die Sittlichkeit im Staate auf. — Aber dieser ist doch keineswegs immer „die höchste sittliche Wirklichkeit"; ferner werden jene drei sozialen Verhältnisse, die sich nicht bloß aus dem Begriff der Freiheit ableiten lassen, ziemlich prinziplos dialektisch ausgesponnen. Und wenn Hegel mit Recht Kants Prinzip abstrakt und tautologisch nennt, so muß auch sein Gebot, das der Geist dem Bewußtsein zuruft: „Seid für euch selbst, was ihr alle an euch

selbst seid — vernünftig!", als ebenso allgemein und vage bezeichnet werden (W. W. II, 313). Denn was heißt vernünftig anders als sittlich?

Während Herbart gar keine Gebote und Formeln aufstellen will, weil die Ethik ein Teil der Aesthetik sei, fordert Schleiermacher, der sowohl die philosophische als auch die theologische Sittenlehre dargestellt hat: „Handle in jedem Augenblick mit der ganzen sittlichen Kraft und die ganze sittliche Aufgabe anstrebend". Pflichtmäßig aber ist jedesmal diejenige Handlung, welche das ganze sittliche Gebiet am meisten fördert. Ein Gut ist jedes Einssein bestimmter Seiten von Vernunft und Natur, und das höchste Gut die Gesamtheit aller Einheiten von Vernunft und Natur. — Aehnlich definiert R. Rothe („Ethik" I, 188) das Ziel alles sittlichen Thuns als die Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur, sofern diese an jene zugeeignet ist. Aber die materielle Natur ist doch nicht das einzige Objekt für unser ethisches Handeln.

Versuchen wir noch, nachdem wir diese wichtigsten Ethiker betrachtet haben, die andern Moralprinzipien zu gruppieren.

I. Auf die Erkenntnisquelle des Sittlichen geht zurück: 1. Der Cyniker Antisthenes: folge der Natur; doch da diese uns zum Sinnlichen wie zum Geistigen zieht, lehrte 2. der Stoiker Zeno: lebe in Uebereinstimmung mit der Vernunft und der Natur. Doch kann die Vernunft entweder subjektiv oder objektiv genommen werden. Daher 3. Cudworth, Clarke, Wollaston, Vogel, Flatt, J. G. Fichte, David Strauß und Liebmann uns auffordern, nach bester Ueberzeugung zu handeln, während 4. Kant, Schleiermacher, Rothe nnd Ammon die allgemeine Vernunft als Maßstab empfehlen.

II. Auf den Realinhalt des Sittengesetzes gründet. 1. Die Glückseligkeit, und zwar a) Sinnengenuß: Aristipp und J. Bentham, positive Lust; Epikur Schmerzlosigkeit; b) Selbsterhaltung: Hobbes, Ferguson und Pufendorf; c) Vollkommenheit: Cartesius, Leibniz, Wolf und Ulrici. 2. Die objektiven Zwecke zu realisieren: Aristoteles, Trendelenburg, v. Hartmann. 3. Den Willen Gottes: Pythagoras, Plato, Augustin, Spinoza, Malebranche, Wuttke, Schmid, v. Oettingen u. a.

III. Von der Person ausgehend, und zwar a) vom Mitmenschen: 1. Sympathie: Ad. Smith und Stewart; 2. Geselligkeit: Hugo Grotius und Brown. b) Vereinigung des Interesses der Mitmenschen mit unserm eignen: Shaftesbury, Hume, J. St. Mill, Helvetius, Schopenhauer, J. G. Fichte, Frauenstädt, Baumann, Steudel und F. Paulsen.

Aus unsern bisherigen Betrachtungen folgt die Ableitung und Begründung unseres Moralprinzips von

selbst. Da das Wesen jedes Dinges Thätigkeit ist (S. 34), so lautet das allgemeinste Gebot: „Bethätige dich"; und zwar, da wir Persönlichkeit sind mit Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung: „Handle frei, handle vernünftig". Denn jedes Ding ist nur ein Mittel zur Realisierung des Weltzwecks. Jedem ist sein Platz durch die alles tragende Vernunft angewiesen. Diesen gut auszufüllen ist der objektive Zweck jedes Dinges. Es heißt gut, wenn es zur Förderung des Ganzen, welches an sich gut ist, beiträgt. Da wir Menschen aber diesen objektiven Zweck erkennen, sollen wir ihn auch zu unserm subjektiven Zweck machen. Wenn wir ihn erfüllen, handeln wir sittlich, weil vernünftig. Daher lautet denn unser Prinzip: Handle freiwillig dem objektiven Weltzweck gemäß, d. h. fördere auf alle Weise die Wohlfahrt des Ganzen. Hieraus aber folgt einerseits: Vervollkommne dich selbst; anderseits, da dies unmöglich ist ohne die Mitmenschen: Befördere die Vollkommenheit der Menschheit. Oder kürzer: Erhalte dich selbst und diene den andern, sofern dadurch der Universalzweck realisiert wird. Das Ziel solchen Thuns ist das höchste Gut, mögen wir es Vollkommenheit, Humanität oder Reich Gottes auf Erden nennen; das Motiv dazu die Glückseligkeit, welche das uns angeborene Streben nach Lust befriedigt; der Erkenntnisgrund die Einsicht in die objektive Notwendigkeit, nach welcher wir wohl oder übel nur im Ganzen und fürs Ganze uns selbst ausleben. Und wiederum fallen diese drei Gesichtspunkte bei unserem Moralprinzip zusammen. Denn das höchste Gut — die Ethisierung der Menschheit — besteht in ihrer wahrhaft menschenwürdigen, d. h. vernünftigen Thätigkeit; diese ist aber auch zugleich ihr höchstes Glück; und erreicht wird es nur wieder durch energische Arbeit. Insofern könnte unser Prinzip auch lauten: Folge der Natur, denn Thätigkeit ist ja das Wesen aller Wesen.

§ 26. Einteilung der Pflichten.

Seit Chr. Wolf teilen viele Ethiker die Pflichten ein in solche gegen uns selbst, gegen Gott und gegen andere Menschen. Wolf unterscheidet 1. Pflichten des Menschen gegen sich selbst, und zwar: gegen den Verstand, gegen den Willen, gegen den Leib und in Ansehung unseres äußerlichen Zustandes. 2. Pflichten gegen Gott, und zwar: Liebe zu Gott, Furcht und Ehrerbietung, Anrufung und Dankbarkeit, äußerlicher Gottesdienst. 3. Pflichten gegen andere Menschen, und zwar: gegen Freunde und Feinde, in Ansehung des Eigentums, in Reden und in Verträgen. — Aber diese Einteilung ist nicht durchführbar; denn da das Sittliche identisch ist mit dem Vernünftigen, d. h. dem Göttlichen, so beziehen sich alle Pflichten auf Gott. Religions- und Tugendpflichten lassen sich in diesem Sinne nicht trennen. Niemand ist wahrhaft religiös, der nicht auch moralisch handelt, und alles sittliche Thun gereicht zugleich Gott zur Ehre. Freilich fällt, wie S. 102 ff. gezeigt wurde, darum doch Religion und Moral nicht zusammen.

Objekt der Pflichterfüllung ist also die ganze Welt. Doch darf man die Pflichten auch nach diesem Gesichtspunkt nicht einteilen etwa in Pflichten 1. gegen uns selbst, 2. gegen andere Menschen, 3. gegen die Natur. Aus unserem Moralprinzip (S. 220) folgt, daß sich aus dem Wesen des Menschen nur die eine Pflicht ableiten läßt: „Handle vernünftig!“ So haben wir also nur gegen uns selbst Pflichten zu erfüllen. Die Pflichten gegen andere Wesen, belebte und unbelebte, sind nur daraus abgeleitete Konsequenzen. Nehmen wir einige Beispiele: „Du sollst nicht töten“, d. h. das Leben eines andern nicht vernichten, war ursprünglich nur ein Rechtsgebot. Sittlich begründen läßt es sich durch keine „Pflicht gegen andere“. Denn keinem Mörder werden wir sein Unrecht klar machen, außer mit dem Nachweis, daß er durch Ermordung anderer sich selbst die Existenzberechtigung entzieht. Das Gebot: „Du sollst

nicht lügen" enthält keine „Pflicht gegen andere", sondern gegen uns selbst. Andern ist in den meisten Fällen die Lüge nicht nachteilig; uns selbst schädigen wir durch Verleugnung der Wahrheit. Ja, die Nächstenliebe kann nur durch die beiden Gründe geboten werden: einmal den religiösen, weil die Menschheit ein Organismus ist, dem wir alle als Glieder angehören, und dann den ethischen, weil Liebe die höchste Selbstentfaltung unserer eigenen Persönlichkeit ist. — Der untermenschlichen Natur gegenüber aber kann von Pflichten überhaupt nicht die Rede sein. Sie soll freilich, wie § 19, 20 dargestellt wurde, Produkt und Mittel unseres sittlichen Thuns sein. Aber nicht um ihret-, sondern um unsertwillen. Gewiß, die Tiere dürfen wir nicht quälen, nicht massenhaft ohne Zweck töten — aber nur aus Rücksicht auf unsere vernünftige Persönlichkeit. Denn die Menschheit hat das Recht, weil die Pflicht, sich die Natur zu unterwerfen; aber gerade weil diese Herrschaft nur durchführbar ist, wenn wir die ihr zu Grunde liegende Vernünftigkeit achten, so weist uns unsere Vernunft die Schranken unseres Organisierens.

Nun aber sind in neuerer Zeit gerade die Pflichten gegen uns selbst angefochten worden. So erklärt Schopenhauer („Grundprobleme" 126), diese müßten entweder Rechts- oder Liebespflichten sein; Rechtspflichten gegen sich selbst seien aber wegen des Grundsatzes „volenti non fit injuria" (dem, der will, geschieht kein Unrecht) unmöglich; was aber die Liebespflichten anbelange, so liebe jeder sich schon von selbst und die Moral komme daher hier zu spät. Die Selbstpflichten, die aufgeführt werden, seien nur teils Klugheitsregeln, teils diätetische Vorschriften, welche nicht in die Moral gehören. Und Feuerbach behauptet („Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit" 71), die sogen. Pflichten gegen sich selbst seien nichts anderes als die hinter dem demütigen und scheinheiligen Namen der Pflicht versteckten Rechte auf die eigene Glückseligkeit. — Aber diese Gegner verkennen, was wir § 23 entwickelt haben, daß die sittliche Pflicht überhaupt nur aus unserer autonomen, mit

der objektiven Zweckmäßigkeit harmonierenden Vernunft abgeleitet werden kann; daß wir selbst uns nach unserer wahren Natur für uns nach unserer durch Sünde korrumpierten Natur Gesetzgeber sein müssen. Dies Verhältnis hat Kant mit seiner Zerlegung des Menschen in Phänomenon und Noumenon gemeint, und Hegel unterschied zu dem Zwecke eine tierische und eine vernünftige Natur an uns.

Kant selbst teilt („Metaphysik der Sitten“, II. Teil 1797) die Tugendpflichten, die er nach Gegenstand und Beweggrund von den Rechtspflichten unterscheidet, ein in zwei Arten, die nach ihrem Gegenstand wie nach ihrem Zweck verschieden sind: die Pflichten gegen uns selbst und die gegen andere Menschen. Da es überhaupt nur zwei Zwecke gebe, auf die sich alle anderen zurückführen lassen, Vollkommenheit und Glückseligkeit, so fordert Kant, daß wir für uns nur jene, für andere nur diese erstreben. Denn durch das Streben nach Glückseligkeit werde unser Thun unsittlich. Da nun die Tugendpflichten auf Zwecke gehen, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann, so findet unser Philosoph als Ziele nur die eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit. In Bezug darauf unterscheidet er dann vollkommene und unvollkommene Pflichten. Eine vollkommene Pflicht gegen uns selbst ist z. B. Unterlassung des Selbstmordes, eine unvollkommene die Anwendung unserer Talente. In Bezug auf andere ist es eine vollkommene Pflicht, uns von Lug und Trug zu enthalten, eine unvollkommene die positive Sorge für andere Menschen. Aber abgesehen von Kants falscher Unterscheidung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten, haben wir seine Ansicht vom Verhältnis zwischen Pflicht und Neigung, Tugend und Glückseligkeit schon öfters im Laufe der Untersuchung als einseitig abgewiesen. — Schleiermacher zerlegt in seiner „Philosophischen Sittenlehre“ (S. 529) nach dem von uns umgestalteten Schema (S. 144) die Pflichten in vier Klassen: „Das universelle Gemeinschaftsbilden ist

das Gebiet der Rechtspflicht; das universelle Aneignen das der Berufspflicht; das individuelle Gemeinschaftsbilden das Gebiet der Liebespflicht und das individuelle Aneignen das der Gewissenspflicht" (§ 332). Aber Schleiermacher hat die Pflichtenlehre nicht ausführen können, weil er Tugend und Pflicht nur unterscheidet als Kraft und Verfahrungsart der auf die Natur wirkenden Vernunft; die Pflicht ist also die einzelne That gegenüber der stetigen Kraft der Tugend.

Auch wir halten eine ausgeführte Pflichtenlehre für unpraktisch, teils, weil sie sich doch nur in allgemeinen abstrakten Regeln bewegen, teils, weil sie dem Inhalte nach mit der Tugendlehre zusammenfallen müßte. Wir wollen daher nur kurz die Einteilung der Pflichten geben, welche aus unserem Moralprinzip folgt, wenn wir es auf die S. 144 aufgestellte Gütertafel anwenden. Unsere Formel: Handle vernünftig, d. h. als Person den objektiven Weltzweck realisierend, wird durch folgende Pflichten näher charakterisiert:

1. Verbinde mit dem Organisieren stets auch das Symbolisieren.

2. Handle immer als Individuum und als Gattungswesen zugleich.

3. Strebe nach harmonischer Vollkommenheit deines geistleiblichen Wesens, ohne andere Menschen auf dem Wege dazu aufzuhalten.

4. Betrachte jedes Gut als Mittel zur Erreichung des höchsten Gutes, jede Einzelthat als Anwendung deiner sittlichen Gesamtaufgabe.

Diese vier Pflichten berücksichtigen der Reihe nach 1. das Handeln, 2. das Subjekt, 3. das Ziel und 4. das Motiv (vergl. § 9). Die Durchführung im einzelnen bietet die Tugendlehre.

2. Die Vollendung der Persönlichkeit (Tugendlehre).

§ 27. Begriff der Tugend.

Das Sittliche, welches wir im zweiten Teile an sich betrachteten, ist das Vernünftige, das sich als schon realisiert in den objektiven Gemeinschaften (Familie, Gesellschaft, Kunst und Wissenschaft, Staat und Kirche) darstellt. Da der einzelne nun das Sittliche zwar erkennt und mehr oder weniger anerkennt, aber durch das ihm angeborene Böse an der vollen Realisierung desselben verhindert wird, so stellt es sich ihm als Gesetz gegenüber, das ihm mit Hilfe des Gewissens je nach Alter, Beruf und Geschlecht verschiedene Pflichten auferlegt. Diejenigen Momente unseres Lebens, welche dem Sittengesetz wirklich angemessen sind, heißen tugendhaft. Und da es natürlich nicht auf die äußere Legalität unserer Handlungen ankommt, sondern auf die Gesinnung, so ergiebt sich die Definition: Tugend ist die sittliche Beschaffenheit des Subjekts nach seinem Wollen und Handeln (Tugend von taugen!); oder, wie Augustin angiebt, „diejenige Beschaffenheit des Geistes, vermöge deren man ein gutes Leben führt“.

Bei Sokrates, welcher meinte, daß die Tugend lehrbar sei und niemand freiwillig das Böse thue, giebt es nur eine Tugend, die Weisheit; ihre Bedingung ist die Selbsterkenntnis, die anderen Tugenden ihre Folgen. — Aehnlich lehrt Plato, die spekulative Erkenntnis der Idee des Guten ist die Grundlage der Tugend, welche durch Lernen angeeignet werde. Denn die Erkenntnis des Guten führe notwendig zu Ausübung desselben („Protag.“ 346 ff.). Da sich die Ideen dem Stoffe einbilden, so hat ihn auch der Mensch schön zu gestalten. Tugendhaftigkeit ist also Wohlgefallen am Schönen, und das Wesen der Tugend in diesem Sinne ist die Liebe (der Eros). Den verschiedenen „Teilen der Seele“ gemäß stellt sich die eine Tugend als eine Mehrzahl dar. Von der Weisheit, d. h. der Erkenntnis des Wahren und Guten, hängen alle anderen ab; sie bildet den natürlichen Eifer im Handeln zur Tapferkeit (Mannhaftigkeit); indem sie die Unterordnung der sinnlichen und vernunftlosen Begierden unter die Vernunft lehrt, führt sie zur Besonnenheit, die sich endlich als Gerechtigkeit äußert, d. h.

als Harmonie mit den anderen Menschen. Zu dieser, die den drei ersten Tugenden erst rechte Kraft giebt, gehört auch die Frömmigkeit („Rep." 428 ff.). — Aristoteles, welcher die Ethik durchs ganze Mittelalter beherrschte, betrachtet zwar die Tugend als das Wesen der Eudämonie (des Wohlbestelltseins), weil diese in vernunftmäßiger Thätigkeit besteht. Doch hat die Tugend eine doppelte Richtung; in Bezug auf die Vernunft ist sie Denktugend, auf die Sinnlichkeit ethische Tugend; jene ist theoretisch, diese praktisch. Dieser Unterschied ist schon S. 88 als unzulässig abgewiesen worden. Die Tugend, welche sich durch unsere Freude am guten Handeln bezeugt, ist eine freigewollte Fertigkeit, das in Bezug auf uns richtige, von der Vernunft und dem Urteil des Verständigen bestimmte Mittelmaß einzuhalten („Eth. Nik." II, 6. III, 8). So soll z. B. Tapferkeit das mittlere sein zwischen Feigheit und Verwegenheit, Mäßigkeit zwischen Zügellosigkeit und Stumpfheit u. s. w. — eine quantitative Unterscheidung von gut und böse, die ebenso unberechtigt als unpraktisch ist. Die Wurzel aller Tugenden ist nicht, wie bei Plato, die Weisheit, sondern die Mannhaftigkeit. Daran reihen sich die ethischen Tugenden: Mäßigkeit, Freigebigkeit, Großherzigkeit, Ehrliebe und Sanftmut; und die geselligen: Gefälligkeit, Wahrhaftigkeit, Artigkeit, Gerechtigkeit, mit der die Billigkeit verwandt ist. Zu den Denktugenden, welche natürlich den Mittelweg nicht innehalten, sondern zeigen, gehört: Verständigkeit und Weisheit. Dem Grade nach unterscheidet Aristoteles Tugendhaftigkeit im engeren Sinne, Enthaltsamkeit und heroische oder göttliche Tugend, welchen die drei Grade der Unsittlichkeit entsprechen: Lasterhaftigkeit, Unenthaltsamkeit und Vertierung. Nur die mit Tugendübung verbundene Lust führt zur Eudämonie, womit unser Philosoph zum Ausgangspunkt seiner Ethik zurückkehrt. — Die Stoiker, welche der einseitigen Betonung der Erkenntnis bei den Akademikern und Peripatetikern entgegentraten, betrachteten die Tugend selbst als das höchste Gut, weil sie in dem naturgemäßen (d. h. vernünftigen) Leben bestehe. Natur heißt hier nicht die sichtbare Welt, sondern die innere Gesetzmäßigkeit des Alls, also ganz in unserem Sinne (S. 220). Der Weise, der das Gute aus eigener Kraft thut, ist glücklich, ja Gott gleich. Denn da gut und böse nicht dem Grade, sondern dem Wesen nach verschieden sind, hat, wer eine Tugend besitzt, alle. Keine That an sich ist löblich oder schändlich, sondern nur durch die Gesinnung; in der Tugend giebt es kein Mehr noch Minder, doch unterschied die Stoa geziemende und treffliche Handlungen. Aber so ernst auch der Weise den Kampf gegen die ungeistige und unvernünftige Sinnlichkeit nimmt, seine tugendstolze, gefühllose Selbstgenügsamkeit wirkt oft abstoßend.

Nach Augustinus, dem größten Kirchenvater, ist die Tugend ihrem Wesen nach Liebe zu Gott (civ. dei XV, 22) oder Gehorsam

gegen ihn, der das ewige Gesetz alles Sittlichen. Diese Grundtugend entfaltet sich zu den vier Kardinaltugenden: Mäßigkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit, Weisheit. Ihnen reiht er die drei, später theologische genannten Tugenden an: Glaube, Liebe, Hoffnung, ohne sie jedoch abzuleiten oder mit jenen in ein sachliches Verhältnis zu setzen. Obgleich er Gottes Gnade und des Menschen Gesinnung betont, preist er doch die äußerlichen guten Werke (Fasten u. dergl.) und unterscheidet göttliche Gebote und Ratschläge. — Das Vorbild der spätern Scholastik, der Sententiarier Petrus Lombardus († 1164), definiert die Tugend als die richtige Beschaffenheit des menschlichen Willens, der auf das Gute gerichtet ist. Die Grundtugend ist die Liebe zu Gott; wer sie besitzt, hat alle anderen Tugenden auch. Nur verschiedene Gestaltungen jener Grundtugend sind Glaube, Liebe, Hoffnung, neben denen dann aber auch die platonischen Kardinaltugenden behandelt werden, worauf die sieben Gaben des heiligen Geistes (nach Jesaj. 11, 2): Weisheit, Verstand, Rat, Stärke, Erkenntnis, Frömmigkeit und Gottesfurcht folgen. — Der kühne Dialektiker Abälard († 1142), der sich durch Betonung des Gewissens besondere Verdienste erworben hat, bezeichnet es als die Aufgabe der Ethik, das höchste Gut als das Ziel des Strebens und den Weg zu demselben aufzuzeigen („Dial." S. 669). Der Weg dazu ist nämlich die Tugend, d. h. der zur bleibenden Eigenschaft verfestigte gute Wille. Das Zusammentreffen von unserem Gewissen mit der objektiven Norm ist also die Voraussetzung der Tugend. — Die Einteilung des Thomas Aquinas († 1274), dessen Ethik wesentlich Tugendlehre ist, wird dadurch sehr verwickelt, daß er zunächst natürliche und theologische Tugenden unterscheidet. Dieses sind Glaube, Hoffnung, Liebe, welche dem Menschen übernatürlich „eingegossen" werden; jene zerlegt er mit Aristoteles in ethische und dianoëtische Tugenden; dazu aber fügt er noch nach Makrobius die plotinische Unterscheidung von bürgerlichen, reinigenden und vollendenden Tugenden. Seine Definition, daß die Tugend eine Fertigkeit, ein Habitus der Seele, gut zu handeln, sei, stimmt mit Abälard, resp. Aristoteles.

Melanchthon, der „Lehrer Deutschlands", der nicht nur die erste protestantische Dogmatik, sondern auch Ethik (1550) schrieb, bezeichnet die Tugend als die Neigung der richtigen Vernunft zu gehorchen oder genauer die Neigung des Willens, dem richtigen sittlichen Bewußtsein um Gottes willen und aus Dankbarkeit gegen ihn beständig zu gehorchen. Erkenntnis und Willensfreiheit gehören also dazu. Im Anschluß an den Dekalog entwickelt dann Melanchthon Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Mäßigkeit, als deren Erscheinungen Standhaftigkeit, Dankbarkeit, Wohlthätigkeit, Fleiß u. s. w. aufgezeigt werden.

Ganz eigentümlich leitet Spinoza die Tugend ab. Da nach ihm alles das gut ist, was uns nützt, so nennt er Tugend die Kraft oder Fähigkeit, das unserer Natur Entsprechende zu thun („Eth." IV, 38). Da nun aber nur dasjenige, was zur Erkenntnis führt, wirklich gut ist, so fällt die höchste Tugend mit dem höchsten Gute, d. h. der Erkenntnis Gottes, zusammen. In seinem Genusse stimmt der einzelne sowohl mit seiner eigenen Natur, als auch mit der aller anderen Menschen überein. Daher wird der Tugendhafte nach dem allgemein Nützlichen streben, ja eines anderen Zorn und Haß gegen ihn mit Liebe und Edelmut vergelten. Da das Gute immer Freude erwecke, das Böse aber Traurigkeit, so wird der Weise Mitleid, Reue und Demut meiden. Mit Zurückweisung einer spezielleren Einteilung läßt Spinoza die Tapferkeit sich in doppelter Hinsicht äußern: Die „Animosität" sei das Streben, das eigene Sein vernunftgemäß zu wahren; die „Generosität", die anderen vernunftgemäß zu unterstützen und sich zu Freunden zu machen. — Mit diesen Bestimmungen trifft Leibniz zusammen, obgleich er von ganz anderen Prinzipien ausgeht. Da die Weisheit die Wissenschaft der Glückseligkeit ist, diese aber nur in dauernder Lust beruht, welche aus unserer oder fremder Vollkommenheit (d. h. Erhöhung des Wesens) entspringt, so wächst offenbar unser Glück durch nichts mehr als Erleuchtung des Verstandes und Uebung des Willens, jenem zu gehorchen, d. h. als durch Tugend (Opp. phil. 671). Sie ist eine gewisse Kraft des Geistes, welche uns zur Ausführung des als recht Erkannten treibt (ib. 72). Diese Definition, welche trefflich mit Leibniz' Monadologie stimmt, betont richtig die aller Tugend zu Grunde liegende Energie. — Nach Kant, dessen System das moralische Bewußtsein seiner Zeitgenossen sehr gekräftigt hat, ist die Tugend die subjektive Tauglichkeit und Würdigkeit zur Glückseligkeit. Tugend und Glückseligkeit sind also nicht dasselbe, und keine von beiden, sondern vereinigt machen sie das höchste Gut aus. Wie Kant die Frage nach der Möglichkeit desselben, d. h. nach der synthetischen Verbindung von Tugend und Glückseligkeit, löst, haben wir oben (S. 153) gezeigt. Ohne Rücksicht hierauf lautet seine Definition: „Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht, die in der festen Gesinnung gegründete Uebereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht, ein Selbstzwang nach dem Prinzip der inneren Freiheit" („Metaphysik der Sitten" S. 241). — Schleiermacher endlich bezeichnet die Tugend als die Kraft des einzelnen, die Einheit von Vernunft und Natur zu realisieren. Und zwar muß sie sowohl Erkenntnis als auch Kunst (oder Fertigkeit) sein. Jenes ist der Idealgehalt, dieses die Zeitform. Demgemäß zerfällt die Tugend in erkennende und darstellende. Daraus ergeben sich vier Tugenden: Die Gesinnung im Erkennen heißt Weisheit; die Gesinnung im Darstellen ist Liebe; das

Erkennen unter die Zeitform gestellt ist Besonnenheit; das Darstellen unter die Zeitform gestellt ist Beharrlichkeit („Philosophische Sittenlehre“ § 296). Fr. Paulsen bestimmt („Ethik“ II, 3) die Tugenden „als habituelle Willensrichtungen und Verhaltungsweisen, welche die Wohlfahrt des Eigenlebens und des Gesamtlebens zu fördern tendieren.“ Er teilt sie ein in individualistische und soziale; dort ist die Grundlage die Selbstbeherrschung, hier das Wohlwollen.

So viel steht nach diesem historischen Rückblick wohl fest, daß Tugend der mit der objektiven Norm übereinstimmende Zustand des Subjekts ist, mag man diese Norm in der Natur überhaupt, oder in unserer Vernunft, oder in Gott finden. Ferner versuchten alle Ethiker den Zusammenhang der Tugenden dadurch aufzuzeigen, daß sie die verschiedenen Kardinaltugenden als ebensoviele Seiten der einen Tugend darstellten. Endlich erkannten alle an, daß die Tugend weder bloß Gesinnung noch bloßes Thun, sondern beides sei.

Bevor wir unsere eigene Entwickelung geben, müssen wir uns gegen die herkömmliche Aufzählung der vier philosophischen und drei theologischen Tugenden erklären. Denn dies ist ein prinziploser, undurchführbarer Schematismus. Oder welcher haltbare Unterschied besteht sonst zwischen Weisheit und Mäßigkeit, außer daß diese ein Teil von jener ist? Und wie unterscheidet sich Glaube und Hoffnung, Liebe und Glaube? Ist nicht Hoffnung dasselbe wie Glaube, d. h. „eine feste Zuversicht deß das man hoffet“ (Hebr. 11, 1)? Und fällt nicht Liebe mit Glaube zusammen, der doch die Herzenhingabe an Gott ist? Ferner werden von den drei theologischen Tugenden die vier Kardinaltugenden inbegriffen. — Was den alten Streit betrifft, ob es eine Tugend gebe, oder viele, so löst er sich ebenso wie der betreffs der Seelenvermögen. Jeder hat nur eine Seele, er ist ein Ich, folglich kann es auch nur eine Tugend geben, d. h. die dem Sittengesetz entsprechende Beschaffenheit. Da es aber mehrere Seiten unseres Geistes, viele Gebiete unseres Handelns und viele sittliche Güter giebt, so hat sich jene Tugendhaftigkeit auch in mancherlei Verhältnissen zu bewähren, und die Sprache

hat aus logischen und praktischen Rücksichten dafür verschiedene Namen gefunden.

Aus unseren bisherigen Darlegungen ergiebt sich, daß die Tugend nichts anderes sein kann als vernunftgemäße Selbstbethätigung. Denn Thätigkeit war ja das Wesen, das Sein und der Zweck jedes Dinges, wie auch des Ganzen. Nur die Dinge, welche wirken, sind tauglich für die Realisierung des göttlichen Weltzwecks. Und was jene unbewußt und unfreiwillig thun müssen, das sollen wir mit Bewußtsein und Freiheit — nämlich der Vernunft in uns und außer uns gehorchen. Da nun vernünftig zu sein und zu handeln unserem wahren Wesen entspricht, jedes Ding sich aber dann am wohlsten fühlt, wenn es seiner Natur gemäß existiert, so gewährt uns die Tugend zugleich die reinste Lust. Daher ist Tugend, sofern sie empfunden wird, Glückseligkeit. Allerdings, dies sei gegen Kant (S. 224) bemerkt, sind Tugendhafte oft im Unglück; sie werden oft gehaßt, zurückgesetzt und verfolgt, während Lasterhafte oft Reichtum, Ehre und Macht erlangen. Aber glückselig, behaupten wir, sind doch nur die guten Menschen; denn mögen sie von Not und Neid, Schmach und Schmerzen heimgesucht sein, die aus einem guten Gewissen entspringende Selbstzufriedenheit beseligt sie dennoch.

Vernünftige Selbstbethätigung also ist die einzige Tugend, welche es giebt; alle Einzeltugenden sind nur Erscheinungen dieser einen auf verschiedenen Gebieten. Natürlich ist jene Grundtugend immer beides zugleich: Gesinnung und Fertigkeit, wie ja der Name unserer Grundtugend besagt. Auch deutet darauf unsere Definition des Willens (S. 45) und des Handelns (S. 54). Denn schon Wille und Handlung sind zielbewußte Selbstbethätigung. Von beiden unterscheidet sich die Tugend nur durch die Stetigkeit. Nicht wer einmal die Wahrheit sagt, einen Armen unterstützt und dergl., besitzt schon die Tugend der Wahrhaftigkeit, Wohlthätigkeit u. s. f., sondern wer sich stetig als ein solcher Mensch bewährt.

Als Einteilungsprinzip empfiehlt sich, wie bei den Pflichten (S. 223), die Gütertafel (S. 144). Denn entweder beweisen wir uns tugendhaft als Individuen oder als Glieder der Gattung, und zwar sowohl in organisierender als auch in symbolisierender Thätigkeit; jedesmal übrigens negativ und positiv. Demnach ergiebt sich folgende Tafel von Tugenden:

Vernünftige Selbstbethätigung			
als Individuum		gegenüber der Gattung	
organisierend	symbolisierend	organisierend	symbolisierend
Energie	Weisheit	Gerechtigkeit	Liebe
Mäßigkeit	Besonnenheit	Ehrlichkeit	Sympathie
Beharrlichkeit	Klugheit.	Humanität	Selbstverleugnung.

§ 28. Individuelle Tugenden.

I. Energie. Die erste Tugend des Individuums, welche die Voraussetzung aller übrigen ist und es zu erfolgreichem Organisieren (S. 155) befähigt, ist die Energie. Diese, von den Alten Tapferkeit genannte Tugend bewährt sich negativ als Mäßigkeit, positiv als Beharrlichkeit. Da uns der Raum verbietet, auf alle die feineren Schattierungen dieser Tugenden ausführlich einzugehen, können wir sie nur andeuten. 1. Die Mäßigkeit erscheint zunächst in Bezug auf die sinnlichen Triebe. Im Genuß von Ruhe und Nahrung wird der Tugendhafte Nüchternheit beweisen, d. h. jene sinnlichen Genüsse nicht an sich, sondern als Mittel zur ferneren Pflichterfüllung aufsuchen und, wenn diese es fordern sollte, auf jene verzichten. Diese Selbstbeherrschung, welche uns vor Völlerei und Schlemmerei bewahrt, ist in der That die negative Seite der Energie, weil wir nur auf Grund unserer Herrschaft über die Sinnlichkeit unsere Thatkraft völlig entfalten können. Natürlich darf die Mäßigkeit nicht in cynische Enthaltsamkeit umschlagen, die entweder aus Bigotterie oder aus Filzigkeit entspringt.

In Bezug auf die Geschlechtslust heißt die Mäßigkeit Keuschheit, auf welche die Schamhaftigkeit und Sittsamkeit sich gründen. Aus Keuschheit werden wir den Geschlechtstrieb nur als Mittel zur geistleiblichen Lebensgemeinschaft in der Ehe befriedigen. Jede andere Befriedigung (Hurerei) ist eine Schändung unser selbst, ein Raub an dem Gute, das dem künftigen Gatten in voller Integrität gehört, und zugleich eine Herabwürdigung einer anderen Person zur Sache, sei es daß man sie verführt oder von ihrer Verworfenheit Gebrauch macht. Selbstverständlich ist jede unnatürliche Geschlechtslust unsittlich (wie Päderastie, Onanie und dergl.). Aber auch in der Ehe selbst muß Keuschheit herrschen und jede Begierde nach unrechtmäßigem Geschlechtsgenuß unterdrücken; ebenso alle Unreinigkeit in Gedanken, Worten und Geberden. Das Mönchtum und der Cölibat sind unnatürliche Extreme.

Den Weltfreuden gegenüber bethätigt sich die Mäßigkeit als Genügsamkeit. Gesellige Vergnügungen, Lustbarkeiten, Kunstgenüsse und Luxusdinge, welche das Leben bunt und reich machen, dürfen nie um ihrer selbst willen gesucht werden. Allgemeine Regeln zu geben ist unmöglich; jeder muß gewissenhaft die Grenze erwägen, wo diese Adiaphora ihm zur Sünde gereichen. Ebenso dürfen und sollen wir nach Besitz, Ehre und Einfluß streben, wenn wir darin sittliche Güter sehen (§ 17). Aber auch hier drohen vielfache Versuchungen und Gefahren (S. 160). Die Mäßigkeit in der Begierde ist Anspruchslosigkeit oder Bescheidenheit, welche die Hauptquelle des Glückes ist, denn sie verleiht uns Zufriedenheit. Reflexion und Uebung führen dazu.

Die Mäßigkeit endlich in Bezug auf die Eigenliebe ist Demut. Auch in ihr äußert sich unsere Energie, denn gerade wer am meisten an sich selbst arbeitet, wird seiner eigenen Schwäche und Abhängigkeit gewahr. Ja, was unsere Selbstachtung und Eigentümlichkeit begründet, das Temperament, die Individualität und die Anlage, bringt uns zur Erkenntnis

unserer Schranke. So fällt Selbstachtung und Demut zusammen, wie wir an Männern sehen wie Sokrates, Christus, Paulus, Goethe und Schiller. Die echte Demut schätzt nicht nur die eigenen Vorzüge gering, sondern erkennt auch bereitwillig die eigenen Mängel, ohne jedoch in heuchlerische Selbstverachtung und Kriecherei zu verfallen.

2. Positiv aber bethätigt sich die Energie als Beharrlichkeit ebenso den Lockungen wie den Leiden des Lebens gegenüber. Dort heißt sie Seelengröße, hier Seelenstärke. Zunächst äußert sich die Energie in der Selbsterhaltung, welche alles thut, was die Förderung von Leib und Leben verlangt. Im Altertum galt Tapferkeit, dieses Mittlere zwischen blinder Flucht und blindem Daraufgehen, als die Tugend überhaupt. Aus der kriegerischen Tapferkeit ist charaktervolle Selbstbehauptung, Beharrlichkeit und Geduld, diese mehr weibliche Tugend, geworden. Die Fähigkeit, durch vernünftigen Willen die Affekte zu beherrschen, heißt Gelassenheit. Im Leiden erzeugt die Selbsterhaltung Beharrlichkeit, welche das Uebel standhaft erträgt und dem vorgestreckten Ziele tapfer nachstrebt. Sie bewahrt uns vor Feigheit und Schwäche, vor Ungeduld und Verzweiflung, vor dem groben und feinen Selbstmord. Ueberlegte Selbstentleibung ist sittlich durchaus verwerflich, mag sie aus Lebensüberdruß oder aus Furcht vor Strafe, Schande oder sonst einem Uebel geschehen. Selbst die Absicht, dadurch einer bestimmten Sünde, großen sittlichen Versuchungen und Konflikten zu entgehen, kann den Selbstmord nicht rechtfertigen. Diese Ansicht ist erst seit Lactanz und Augustin die herrschende. Hume, Montesquieu, Rotteck und Schopenhauer haben ihn verteidigt, aber Kant und Fichte ihn absolut verworfen. Der feinere Selbstmord durch weichlichen Weltschmerz oder durch Schwelgerei ist schon nach dem oben Gesagten verwerflich. Natürlich schließt die Pflicht der Selbsterhaltung keineswegs aus, daß wir im Interesse sittlicher Aufgaben gern bereit sind, Leib und Leben in die Schanze zu schlagen, worauf wir in § 29 zurückkommen.

Die Beharrlichkeit als die Beständigkeit im Streben und Handeln ist gleichweit entfernt von Eigensinn wie von Wankelmut. Aus der Begeisterung für das Sittlichgute, welche aus dem idealistischen Glauben an dessen schließlichen Sieg entspringt (S. 126), schöpfen wir die nötige Spannkraft für die oft lästige Berufsarbeit und für die schweren Anforderungen besonderer Verhältnisse. Dann werden wir mit Pompejus, der im Sturm abfuhr, sprechen: Vivere non necesse est, navigare necesse (daß ich lebe, ist nicht nötig, wohl aber, daß ich fahre). Diese sittliche Lebensenergie bewahrt uns einerseits vor pharisäischem Rigorismus, anderseits vor quietistischer Laxheit, zwingt uns aber doch das Geistesschwert in die Hand gegen alles Niedrige und Gemeine in uns und um uns. Sie läßt uns nicht rasten auf dem steilen Pfade zur Vollkommenheit und läßt uns jedes erreichte Ziel nur als eine Staffel zu einem höhern betrachten. Dadurch werden wir täglich strenger gegen uns, peinlicher in der Pflichterfüllung und treuer im kleinen. Und wie jede Kraft, so wächst auch die sittliche Energie durch Uebung; immer schwerere Aufgaben gelingen uns, immer leichter und freier entscheiden wir uns für das Gute. Aus dem Selbstzwang erblüht unsre sittliche Freiheit. Das Guthandeln wird zur Fertigkeit.

Diese charaktervolle Mannhaftigkeit führt daher auch das freudige Gefühl des Gelingens mit sich, welches der gehobenen Stimmung eines von Sieg zu Sieg schreitenden Streiters vergleichbar ist. Doch wird das damit verknüpfte Selbstbewußtsein weder in Eitelkeit noch Hochmut umschlagen. Der für das Sittliche begeisterte Mensch geizt nicht nach äußrer Ehre, so hoch er auch den durch Leistungen gewonnenen Einfluß auf andre zu schätzen weiß. Während die Eitelkeit, d. h. die schwächliche Selbstverliebtheit in äußere Vorzüge, der Anerkennung bei andern bedarf, macht sich der Hochmut, d. h. die übertriebene Selbstschätzung, durch energische Herabsetzung andrer verhaßt. Der sittliche Stolz dagegen, d. h. die berechtigte Selbstachtung, macht

ruhig und maßvoll, aber fest seine Menschenwürde geltend. Gleichweit entfernt von Hoffart wie von Kriecherei, überläßt er es der Zeit, welche seinem guten Streben auch die äußere Anerkennung nicht versagen wird. Und sollte dies auch der Fall sein, so wird ihn die sittliche Würde darauf verzichten lassen; denn die Anerkennung, welche er sich im Lichte der Vernunft selbst geben darf, ist ihm genug.

II. Weisheit. Die bisher geschilderten Tugenden bedürfen aber der Leuchte, um für die sittliche Energie Maß und Ziel zu finden. Diese wird ihnen durch die Weisheit geboten, welche daher von den Alten als die höchste Tugend gefeiert wurde (S. 226); und auch im Alten Testament wird oft Thorheit mit Gottlosigkeit identifiziert. Weisheit ist die praktische Verständigkeit in Bezug auf Mittel und Zweck, Ursache und Wirkung. Ohne sie erlahmt leicht unsre Energie oder verwandelt sich in Mißmut gegen den Menschen, ja in allgemeinen Weltschmerz. Und zwar stellt sich die Weisheit negativ dar als Besonnenheit und positiv als Klugheit.

1. Besonnenheit. Durch oft harte Lebenserfahrung lernen wir, daß man der Natur nicht gebieten kann, ohne ihr zu gehorchen, d. h. ohne uns ihren Gesetzen zu akkommodieren. Aber mit der Menschenwelt ist es nicht anders. Man muß sie nehmen, wie sie einmal ist und im ganzen ewig bleiben wird. Man muß die Gefühle, Motive und Ideen, welche das menschliche Herz durchziehen, studieren, will man nicht übel enttäuscht und entmutigt werden. Anschauung im weitesten Sinne thut daher not; genaue Auffassung und treue Bewahrung des Gegebenen, um nicht nur Kenntnis der Natur, sondern auch Besonnenheit in der Wahl der Mittel zu unsren Zwecken zu erlangen. Dies wird besonders erreicht durch Deutlichkeit und richtige Abstufung, sowie durch Reichtum und Beweglichkeit der Vorstellungen. Dadurch wächst zugleich das Gedächtnis, dessen wir für die praktische Lebensführung nicht weniger bedürfen als für das theoretische Studium. Unser Gewissen ist nur ein moralisches Gedächtnis. Die Erinnerung an frühere Fehler

mit ihren Gewissensbissen, ihrer Unlust und ihren äußern Konsequenzen, sowie der Gedanke an gute Thaten und edle Menschen bestärkt uns im Guten.

Daraus entspringt dann die Vorsicht im Urteilen, Beschließen und Handeln, welche uns vor manchem Unrecht bewahrt. Bedächten wir immer, wie schwer es ist, die wahren Motive andrer, geschweige ihren ganzen Charakter, der jene erklärt, zu durchschauen, wir wären gewiß langsamer in der Verurteilung unsrer Mitmenschen. Bedächten wir ferner, wie oft und schwer unsre Worte mißverstanden werden, wir wären zurückhaltender damit; wir würden dann andern weniger Schmerz, uns selbst weniger Reue bereiten. Dies gilt auch von Versprechungen und Scherzreden. Ebenso vorsichtig werden wir uns beim Handeln benehmen, um uns nicht leichtsinnig in Versuchungen zu begeben, welche wir nicht bestehen können.

2. Die positive Seite der Weisheit ist die Klugheit, d. h. die Einsicht in die objektive Welt um uns und in uns. Voraussetzung dafür sind Wahrhaftigkeit und Uebung des Verstandes. Dieser, welcher die Vorstellungselemente und Vorstellungsreihen nach logischen Gesetzen verknüpft, vertieft sich in das Wesen der Natur und des Menschen. Von einzelnen Anschauungen kommt er zu Begriffen; durch Urteil und Schluß bildet er Kategorien, Gesetze und Ideen, um sich schließlich zur Welt des Glaubens zu erheben, welche als Metaphysik resp. Religion der Ankergrund für unser praktisches Verhalten ist.

Ein Hauptgebiet für unsern Verstand ist die Selbsterkenntnis. Aus ihr allein fließt Sicherheit des Handelns, Streben nach Höherem und persönliche selbständige Ueberzeugung. Daher die Inschrift auf dem Apollotempel in Delphi, welche Pope und Young für den Mittelpunkt aller Weisheit bezeichnen. Freilich kein Studium ist schwerer als das unsres Herzens. Denn wir messen uns nach eignem Maß bald zu klein und leider oft zu groß; wir stehen uns selbst zu nahe, um uns objektiv zu werten. Das Werk beginnt,

wer sich selbst mißtraut. Denn was wir können, wissen wir meist zu gut, aber bevor wir lernen, was wir nicht können, werden wir weder äußern Erfolg noch innern Frieden haben. Schon Epiktet (geb. um 50 n. Chr.) sagte: „Wenn du willst gut sein, so mußt du glauben, daß du böse bist" — und niemand wird dabei Gefahr laufen, zu heucheln; denn gerade je weiter wir fortschreiten in der Selbsterkenntnis, desto mehr vermindert sich unsere Selbstgerechtigkeit. Jeder von uns wird bei ehrlicher Selbstprüfung erkennen, wie schwach, unvollkommen, ja unsittlich er noch ist; wie unlauter oft seine Absichten bei scheinbar guten Thaten, wie niederträchtig seine Gesinnung, wie selbstsüchtig all sein Streben und Handeln!

Freilich ohne Wahrhaftigkeit wird man weder sich noch andre erkennen. Wir meinen hier nicht die Ehrlichkeit in der Gedankenmitteilung an andre, sondern die energische Liebe zur Wahrheit. Diese besteht nicht nur in dem geistigen Interesse für das Gegebene in Natur und Geschichte, welches sich als löbliche Wißbegierde bekundet, sondern in energischer Versenkung in die göttliche Weltordnung, denn diese ist die Wahrheit an sich, all unser Wissen nur gebrochene Strahlen dieses Lichtes. Der wahrheitsliebende Mensch wird sich also zu Füßen der göttlichen Vernunft, als seiner Lehrerin, niederlassen; seiner eignen Schwäche sich bewußt, wird er jene nicht meistern, wenn die Resultate der Forschung etwa seinen Neigungen widersprechen. Er wird niemals wähnen, schon die Wahrheit zu besitzen, sondern durch jeden neuen Fund zu emsigerem Suchen angespornt werden; er wird mit Hamlet gern zugeben, daß es mancherlei giebt zwischen Himmel und Erde, was unsre Schulweisheit nicht begreift. Vor allem aber wird ihn diese ideale Beschäftigung mit Ehrfurcht erfüllen vor diesem gewaltigen Organismus des Universums, in welchem zahllose Kräfte so harmonisch ineinander weben und wirken. Andachtsvoll versenkt er sich in dieses anmutige Spiel der Schöpfung, das ihn auf den lebendigen Gott, den Schöpfer und Erhalter aller Wesen,

den Hort und Hüter aller Gesetze, hinweist. So wirkt das Studium der Wahrheit auf ihn selbst nicht nur aufklärend, sondern auch verklärend und veredelnd. Alles Unlautere wird ihm unerträglich. Wie er sich der Wahrheit freudig hingiebt, wo und wann, wie, bei und von wem er sie auch immer finden mag, so wird ihn auch weder Eigensinn noch Eigenliebe, weder Hastigkeit noch Trägheit, weder Herrschsucht noch Kriecherei daran verhindern, ihr öffentlich die Ehre zu geben. Ja, um sie zu Ehren zu bringen, setzt er freudig Gut und Blut, Amt und Vaterland aufs Spiel. „Die Ueberzeugung ist des Mannes Ehre" (Gutzkow), und „was ein Mann sich in den Kopf gesetzt, da setzt er fröhlich auch den Kopf daran!" (Z. Werner). Aber, könnte man uns einwerfen, wenn du selbst oben eingestehst, daß kein Mensch die volle Wahrheit hat und haben kann, wie darfst du nun verlangen, daß er zum Märtyrer für seine Ueberzeugung werde? Erst recht soll er das; denn seine Ueberzeugung ist ja nicht ein fremdes, von den Vorfahren überkommenes Gut, ein Kleid, das man an- und abthut, sondern sie ist, weil selbsterrungen, der Mensch selbst, das „Herz seines Herzens", sein innerstes Heiligtum. Und wie wir denjenigen für einen feigen Lumpen halten, der nicht für seine Ehre, sein Leben, sein Weib und seine Kinder ficht, so verachten wir auch den, der nicht für seine Ueberzeugung zum Märtyrer werden kann, während wir Männer wie Sokrates, Christus, Hus, Giordano Bruno, Galilei, Spinoza als die Zierden unseres Geschlechts verehren. Diesen sittlichen Mut, der viel höher steht als der des Soldaten in der Schlacht, können auch wir heute noch bewähren, wo man uns zwar nicht mehr mit Folter und Scheiterhaufen bedroht; Mann oder Weib, Hoch oder Niedrig, Alt oder Jung — jeder von uns hat dazu in seinem Kreise Gelegenheit genug. Wenn nicht nach außen, so doch gegen sich selbst, indem er alle Unlauterkeit in seinen Gedanken und Gefühlen, seinen Worten und Geberden bekämpft. Wohl dem, auf welchen Clarendons Wort über Falkland paßt: „Er sei ein so eifriger Verehrer der Wahr-

heit gewesen, daß er sich eine Verstellung ebensowenig erlaubt haben würde wie einen Diebstahl!"

§ 29. Soziale Tugenden.

Während die bisher betrachteten Tugenden: Energie (Mäßigkeit, Beharrlichkeit) und Weisheit (Besonnenheit, Klugheit) vorwiegend individuell waren, lassen sich die folgenden: Gerechtigkeit und Liebe nicht denken ohne die menschliche Gesellschaft als ihren Wirkungskreis. Von den beiden ersten Kardinaltugenden (Energie und Weisheit) unterscheiden sie sich also zunächst durch ihr Objekt, sodann aber auch dadurch, daß, während Energie und Tugend des Willens, Weisheit eine solche des Verstandes war, beide (Gerechtigkeit und Liebe) Tugenden des Herzens sind, nur daß bei der Gerechtigkeit der Verstand, bei der Liebe das Gefühl vorwiegt.

I. Gerechtigkeit. Die Bewährung der Wahrhaftigkeit im Verkehr mit dem Nächsten ist die Gerechtigkeit, d. h. die Anerkennung seiner Rechte. Diese hat wieder eine negative und eine positive Seite. Jene, welche wir als Ehrlichkeit bezeichnen, enthält sich jeder Verletzung, diese, die Billigkeit, bemüht sich um die Förderung des Nächsten. Schon der unbelebten Natur gegenüber kann von Gerechtigkeit die Rede sein; wenn wir nämlich jedes Ding seinem Wesen und Zweck gemäß behandeln. Insofern kann man Gerechtigkeit die Existenzform des Universums nennen. Daher betonten die Alten so sehr die Gerechtigkeit, und Jesus faßt „Gesetz und Propheten" zusammen in den Worten: „Alles, was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen" (Matth. 7, 12).

1. Ehrlichkeit. Das Gebiet, wo die Menschen wohl zuerst in Kollision miteinander kamen, war das Eigentum; in Bezug auf Mein und Dein mußten sie vor allem ihre gegenseitigen Rechte achten, sollte nicht die beginnende Rechtsgesellschaft wieder im Kriege aller gegen alle untergehen.

Ueberlegung und Lebenserfahrung gewannen wohl bald der Einsicht Boden, daß Ehrlichkeit die Voraussetzung alles Verkehrs sei. Es ist keine glänzende Tugend, aber, wie das Brot, die wesentlichste von allen. Wer sein eigenes Besitztum vor Eingriffen gesichert sehen wollte, mußte daher selbst fremdes Eigentum achten. Wer in Handel und Wandel nicht betrogen sein wollte, mußte sich selbst der Redlichkeit befleißigen. Aber diese immerhin eigennützigen Motive wurden bei zunehmender sittlicher Kultur durch die Liebe zum Guten ersetzt. Aus Selbstachtung und Achtung vor der sittlichen Persönlichkeit des Mitmenschen werden wir ehrlich gegen ihn verfahren; wir werden zu stolz sein, um durch Betrug einen Vorteil zu erlangen; wir werden glauben, durch Uebervorteilung nicht nur des Nächsten Besitz, sondern seine Menschenwürde zu verletzen. Diese Tugend hat sich in vielen Verhältnissen zu bewähren. Nicht nur des Nächsten Eigentum, sondern auch seine Ehre, seine bürgerliche und soziale Stellung haben wir als ein fremdes Gut zu respektieren. Wie leicht können wir es durch hämische Reden und Geberden verletzen, ganz zu geschweigen der Verleumdung und Herabsetzung.

Freilich soll damit nicht jede Kritik über unsere Mitmenschen ausgeschlossen sein. Im Gegenteil, gerade aus Gerechtigkeit müssen wir das Gute loben, das Schlechte tadeln. Aber ohne Krittelei kleiner Seelen, denen nichts imponiert als erfolgreiches Laster; die alles Edle verspotten und bemängeln und nicht eher ruhen, als bis sie es in den Staub gezerrt haben. Ahmen wir lieber Leibniz nach, der überall das Lobenswerte heraussuchte und fand. Wo es nichts davon giebt, sollen wir unsere Verurteilung des Nächsten so lange als möglich verschweigen. Zwingt uns Beruf und Pflicht zum Reden, so geschehe es ohne Schadenfreude, indem wir teils unsrer eignen Schwäche, teils dessen gedenken, was jene Handlungsweise erklärt, vielleicht gar entschuldigt. „Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet“, ruft uns Jesus zu, der die Pharisäer aufforderte:

„Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie". Bevor wir daher andre richten, sollten wir erst immer mit uns selbst ins Gericht gehen. Wieviel Schuld jeder schlechten Handlung fällt nicht auf Anlage, Erziehung und Umstände, so daß nicht nur die Poesie den größeren Teil davon „den unglückseligen Gestirnen" zuwälzt.

Natürlich darf darunter nicht die Wahrheit leiden, denn sie ist das Band, welches die Gesellschaft verknüpft. Wahrhaftigkeit in Worten und Werken schulden wir unseren Mitmenschen für das natürliche Vertrauen, das sie uns entgegenbringen. Nur dann verletzen wir nicht unsre und des andern Menschenwürde, wenn wir in unserer Gedankenmitteilung aufrichtig sind. Jede Lüge, d. h. bewußte und absichtliche Täuschung des andern, ist ein Akt der Ungerechtigkeit; ebenso unnatürlich, denn die Sprache soll das Kleid der Gedanken sein, als beleidigend, weil sie den Mitmenschen nicht als uns gleichstehend behandelt. Sie betrügt ihn, da er von uns Wahrheit hoffte, zerstört die menschliche Gesellschaft; sie ist ein Zeichen von Schwäche, Feigheit und Niederträchtigkeit; ein Quell stets neuer Lügen und Verlegenheiten. Ebenso hat man jede Unwahrheit in Mienen, Gebärden und im Betragen zu meiden, mag sie sich bei näherer Untersuchung als Klugheit, Zweideutigkeit, Heuchelei, Schmeichelei oder jesuitische Reservation entpuppen. „Kleide die Lüge so schön du kannst", sagt G. Herbert, „sie wird immer überwunden." Allerdings müssen wir trotzdem, wie schon oben (S. 211) angedeutet, auch Ausnahmen aufstellen, wo uns gerade die Liebe zum Guten verpflichtet, die Wahrheit entweder zu verschweigen oder zu verhüllen. So wertvoll sie ist, es giebt andre Güter, die noch wertvoller sind, z. B. das Leben, die Ehre, der Staat und dergl. Allgemeine Regeln lassen sich freilich nicht aufstellen; nur so viel gilt wohl als unzweifelhaft, daß wir im Falle der Notwehr und Unmündigen (Kranken, Verrückten u. a.) gegenüber die Wahrheit gerade dadurch ehren,

daß wir sie verschweigen*). So ist also die Wahrhaftigkeit eine *unbedingte* Pflicht erstens, wenn wir *freiwillig* etwas mitteilen; zweitens, wenn andre von uns eine wahrhafte Erklärung zu fordern das *Recht* haben, und drittens, wenn sie sie *vernünftigerweise* von uns erwarten dürfen. Wer also andre mündlich oder schriftlich belehrt, muß unbedingt die Wahrheit reden, ebenso wer vor Gericht Zeugnis ablegt oder einem Reisenden den Weg zeigt. Dagegen sind wir *nicht verpflichtet*, die Wahrheit zu reden, wenn uns andre zu Erklärungen auffordern oder gar nötigen, welche die Vernunft mißbilligt; so, wenn uns Räuber, Mörder und Feinde nach dem Gegenstande ihrer unsittlichen Absichten fragen. Die Vernunft kann nicht verlangen, daß man um der Wahrheit willen Teilnehmer eines Verbrechens werde. Sagen aber die Rigoristen, man solle dann schweigen oder Widerstand leisten, so ist eben beides oft unmöglich. — Unsere Theorie verteidigt übrigens keineswegs die *Notlüge*; im Gegenteil, wir behaupten, die eben angeführten Aussagen sind gar keine Lügen, d. h. falsche Aussagen, die mit bewußter Falschheit und absichtlicher Bosheit geschehen. So wenig also jede Tötung ein Mord, so wenig ist jede unwahre Aussage eine Lüge.

2. *Humanität* ist die positive Seite der Gerechtigkeit. Denn sie will jedem Dinge sein Recht nicht nur nicht verletzen, sondern ihm gerade dazu verhelfen. Den *Pflanzen* und *Tieren* gegenüber zeigt der humane Mensch Zartheit, Milde und Barmherzigkeit. Seine Ehrfurcht vor der die Natur durchwaltenden Vernunft verbietet ihm alle zwecklose und mutwillige Vernichtung der Naturdinge; selbst rohe Völker gehen achtungsvoll mit der „lieben Gottesgabe" um; besonders die *Haustiere*, unsere treuen Arbeitsgenossen,

---

*) *Derselben* Ansicht sind: Plato, die Stoa, Origenes, Klemens v. Al., Chrysostomus, Hieronymus, Beda, Luther, Grotius, Pufendorf, Leibniz, Buddeus, de Wette, Mosheim, Reinhard, Ammon, Schwarz, Marheineke, von Oettingen und Rothe. — Dagegen: Justinus Martyr, Lactanz, Tertullian, Basilius, Augustin, Gregor, Bernhard, Thomas Aquinas, J. Gerhard, Michaelis, Kant, Fichte, Nitzsch und Wuttke.

haben Anspruch auf sittliches Schonen. Tierquälerei aber ist in jedem Falle rohe Unsittlichkeit. Hierher gehört nicht nur die grausame Behandlung der Zugtiere, sondern auch die Blendung der Singvögel, das schmerzvolle Mästen, die qualvolle Abrichtung und die rohe Hetzjagd mancher Tiere.

Vor allem aber beweist der Gerechte seine Humanität gegen die Mitmenschen, indem er sie in allen seinen Gedanken, Worten, Geberden und Handlungen als menschliche Persönlichkeiten behandelt. Daraus erwächst zunächst die Toleranz gegen andere Ansichten und Gefühle. Nicht aus Gleichgültigkeit (Indifferentismus), nicht aus Schwäche oder Feigheit läßt er sie gelten, sondern aus Achtung vor jeder gewissenhaften Ueberzeugung eines ihm völlig gleichberechtigten Wesens. Selbst die Schwächen und Irrtümer anderer wird der humane Mensch tragen, solange es sittlich erlaubt ist, weil er weiß, wie viel Tadelnswertes er selbst hat. Daraus entsteht die Leutseligkeit gegen die, welche niedriger, ungebildeter, ärmer sind als wir; die Sanftmut und Friedfertigkeit im Verkehr mit allen Menschen, Tugenden, welche freilich gegenüber dem Bösen, der Unwahrheit und dem Uebel nicht am Platze sind. Aus Billigkeit müssen wir auch versöhnlich sein, selbst gegen unsere persönlichen Feinde, indem wir bedenken, wieviel Schuld an jeder Feindschaft die Mißverständnisse und unglücklichen Verhältnisse tragen; natürlich darf auch hier der Wahrheit und dem Rechte nichts vergeben werden. Aus Billigkeit werden wir ferner unserm Mitmenschen in äußeren und inneren Nöten gefällig sein; Unschuldige schützen, Wehrlose verteidigen, Gefährdete retten, Irrende zurechtweisen, Arme unterstützen. Ja, das Almosengeben ist noch keineswegs eine Liebesthat; nur Pflicht und Schuldigkeit, ein selbstverständlicher Akt der Humanität ist es, daß der Besitzende dem Darbenden etwas mitteile. Springt doch der Roheste selbst dem, der Hilfe ruft, bei, und die Solidarität der Menschheit verpflichtet uns geradezu, von unserm Ueberfluß

abzugeben. Von Verdienstlichkeit kann also dabei so wenig die Rede sein wie bei sonst einem sittlichen Thun (S. 208). Auch hat man sich dabei der Sorgfalt zu befleißigen, damit nicht Unwürdige mit Gaben überschüttet werden, Würdige darben. Eine geordnete Armenpflege, welche Verarmung und Bettelei verhütet, ist daher empfehlenswerter als die urteilslose Befolgung momentanen Mitgefühls. Dies war wohl besonders der Gesichtspunkt, welcher Kant veranlaßte, bei aller Pflichterfüllung die Neigung auszuschließen. Mit Ablehnung dieses Extrems empfehlen wir Weisheit für unsere Beteiligung an humanitären Bestrebungen. Sie wird uns auch davor bewahren, daß wir uns nicht etwa von der Armen-, Kranken- und Waisenpflege deshalb zurückziehen, weil sie von Leuten anderer Richtung als wir (z. B. Orthodoxen) geleitet wird.

Aber mehr noch als das leibliche Wohl wird die Humanität das geistige und sittliche Beste des Mitmenschen berücksichtigen. Wie wir aus Gerechtigkeit die Wahrheit reden sollen, werden wir uns auch stets bewußt sein, daß die Menschen ein Anrecht haben auf die Wahrheit; bei jeder Gelegenheit werden wir daher Irrtum, Vorurteil und Unwissenheit zum uns her bekämpfen. Zur höchsten Leistung, nämlich zur selbstlosen Arbeit an der sittlichen Förderung des Nächsten, kann uns freilich nur die Königin der Tugenden, die Liebe, begeistern.

II. Die Liebe. Was Liebe eigentlich sei, ist schwerer zu definieren als zu begreifen; denn jeder Mensch hat es praktisch bereits an sich selbst erfahren. Irgend einen Gegenstand, irgend ein Wesen liebt jeder, sollte er selbst auch so elend sein, von niemand geliebt zu werden. Aller Liebe gemeinsam ist aber sowohl das Wohlgefallen an dem geliebten Gegenstande, als auch die Begierde, mit ihm irgendwie vereinigt zu sein. Dem Liebenden erscheint also das Geliebte stets als ein Gut.

Der Wilde, der die schimmernde Perle liebt, hat Wohlgefallen an ihr und möchte sie deshalb besitzen; ebenso liebt

der Hellene den schönen Knaben, der Jüngling die Jungfrau. In diesem Sinne kann man mit Schiller Liebe das Grundgesetz der Schöpfung nennen, das in Mechanik, Chemie, Magnetismus, Elektrizität und Geschlechtsvereinigung hervortritt. Sittlich aber wird die Liebe erst, wenn sie, auch ohne den geliebten Gegenstand zu haben oder zu begehren, ihm wohlwill und dieses Wohlwollen durch Leistung bethätigt; wenn die Vereinigung also rein geistig geschieht durch Hingabe des Liebenden an das geliebte Wesen, ohne Aussicht auf Besitz und Genuß. Daher definiert Leibniz die Liebe treffend als das Wohlgefallen am Wohlsein eines anderen (Opp. phil. 118). Und zwar läßt sich wieder eine doppelte Liebe unterscheiden; ihre negative Seite heißt Sympathie, ihre positive Selbstverleugnung. Die Wurzel für beide ist die Liebe zu Gott, d. h. das Wohlgefallen am Wohlsein (d. h. am Bestande) der göttlichen Weltordnung. Die Liebe ist „des Gesetzes Erfüllung" (Röm. 13, 10).

1. Sympathie. Bei allen unseren Handlungen ist das Motiv stets Lust oder Unlust (S. 46), Liebe oder Haß; und Liebe ist ein Gefühl der Lust, welches aus dem Bewußtsein des Einklanges zwischen einem Wesen und uns selbst entspringt, verbunden mit dem Streben, diesen Einklang, also auch jenes Wesen zu erhalten. Daher will alle Liebe erhalten, aller Haß verneinen; jene fördert, dieser vernichtet ihren Gegenstand. Liebe ist das Grundgefühl aller vernünftigen Wesen. Aus Instinkt liebt schon das Tier seinesgleichen, liebt das Kind die Mutter; aus Instinkt fühlte sich gewiß seit je der Mensch zum Menschen hingezogen, wenn auch zunächst zu den Gliedern seiner Familie, seiner Horde und seines Stammes. Und ohne Zweifel würde die Menschheit in „schöner Sittlichkeit" alle Tugenden entfaltet, aus Nächstenliebe das Reich Gottes auf Erden hergestellt haben, wirkte nicht der Liebe zum anderen unsere Selbstliebe entgegen, welche zur Selbstsucht wird, wenn wir sie nicht sittlich heiligen und verklären (S. 130). Sittlich also wird unsere Liebe, wenn wir mit Bewußtsein und

Freiheit unsere (an sich gute) Selbstliebe der Liebe zu Gott unterordnen; wenn wir dem Nächsten wohlwollen, auch ohne daß es uns Vorteil bringt. Wie jede Tugend besteht auch die Liebe aus Gesinnung und Fertigkeit. Bei ihr zeigt sich im höchsten Maße die Wahrheit des Satzes, daß die Tugend ihr eigener Lohn sei. Denn der Liebende findet in der Liebe selbst sein Glück, weil sie die naturgemäße Selbstbethätigung ist. Wie in der physischen Entwickelung aller Lebewesen ihre Blüte als Liebe erscheint, so ist der Mensch dann erst wahrhaft selbstthätig, wenn er liebt. Da erst erfaßt er sich selbst, indem er sich scheinbar an anderes verliert; da erst wird er wahrhaft frei, während er eines anderen eigen wird; da entfalten sich alle seine Kräfte. Er fühlt tiefer, will energischer und sinnt, was er dem Geliebten Gutes erweisen möchte.

Die erste Aeußerung sittlicher Liebe ist das Mitgefühl. Denn das Mitleid hat als instinktives Naturgefühl noch keinen sittlichen Wert. Zittert doch in jedem unwillkürlich der Schmerz nach, den er einem lebenden Wesen zufügen sieht. Erst wenn es sich zur Barmherzigkeit entwickelt, d. h. zu dem Streben, ihm zu helfen, wird es sittlich. Und zwar muß der gereiftere Mensch über die sittlichen Uebel, d. h. die Fehler des Nächsten, größeren Schmerz empfinden als über seine physischen. Freilich, beide hängen meist innig miteinader zusammen; die physisch Verwahrlosten werden am leichtesten lasterhaft. Daher hat die „innere Mission“ vor allem Armut, Roheit und Unwissenheit zu bekämpfen, wenn sie ihrem moralisch-religiösen Einfluß Boden bereiten will. Das haben auch Menschenfreunde wie Vincenz von Paula, Oberlin und Elisabeth Fry erkannt. Schaffet den Armen Brot, damit der knurrende Magen schweige, so werden sie eurer Predigt lauschen; gründet Krippen und Kinderbewahranstalten, so werden weniger Kinder physisch und moralisch ruiniert werden; bietet den Handwerksburschen reinliche und billige Herbergen, den Obdachlosen Asyle, den Bedrängten Darlehne, so werden

die Verbrechen sich mindern; gebet den Gefallenen die Möglichkeit, sich zu rehabilitieren, so werdet ihr der Gesellschaft manches brauchbare Glied wiedergewinnen. Vor allem aber gewährt ihnen Bildung nicht des Verstandes allein — sie bläht auf —, sondern des Willens und Gemütes! Erziehung und Unterricht in der Familie, in der Schule und in der Lehrzeit, Nahrung für Geist und Herz, Begeisterung für das Gute und Schöne — diese Mittel helfen unserem armen Volke mehr als Polizei und Gerichtspflege.

Aber nicht nur die Armen und Elenden fordern unser Mitgefühl, sondern auch die scheinbar Glücklichen um uns her. Wollten wir nur die Augen öffnen, wir würden Gelegenheit genug finden, anderen Samariterdienste zu leisten. Wieviel Jünglinge und Jungfrauen um uns her taumeln durchs Leben in Leichtsinn und Thorheit, oder sind wenigstens in sittlicher Gefahr. Wieviel Erwachsene hat die alltägliche Tagelöhnerarbeit ihres Berufes stumpf gemacht gegen alles Höhere. Und doch schlummert noch der göttliche Funke unter der Asche, ein ernstes, treffendes Wort, von der Liebe eingegeben, würde ihn zu neuer Flamme entfachen. Freilich, zuvor gilt's unsere Trägheit, Bequemlichkeit und Menschenfurcht zu überwinden, aber haben wir es erst einmal gethan, so wird uns auch die Liebe den rechten Takt verleihen, daß wir die Wunde treffen, ohne sie zu erweitern, und Oel und Wein daraufgießen, damit sie heile.

Höher noch als das Mitleiden steht die Mitfreude, zu der, wie Jean Paul meint, ein Engel gehört. Wenn auch das nicht gerade, so gehört dazu jedenfalls sittliche Liebe. Denn die Selbstsucht läßt uns, wenn nicht an des Nächsten Schaden Freude, so doch Neid über sein Glück empfinden. So thöricht und lächerlich es auch ist, der Neidische will meist gar nicht die Dinge haben, um die er den anderen beneidet — er hat sie oft schon, oft kann er sie selbst nicht einmal brauchen; es kostet immer sittliche Arbeit, sich zu freuen mit den Fröhlichen. Dies gilt nicht nur in Bezug auf besondere glückliche Ereignisse, sondern von allen Gütern, die

ein anderer hat oder gewinnt. Zunächst also von seinen Anlagen. Ihrer Entfaltung sollen wir uns freuen wie der Rose, ohne sie für uns zu begehren; wir sollen ihr Wachstum befördern mit Rat und That. Ferner jedes Gelingen muß uns Freude machen, sei es ein geistiges oder künstlerisches Werk oder auch nur ein Fortschritt auf irgend einem Gebiete. Besonders aber sollten wir die Erfolge durch unsern Beifall krönen, welche ein anderer über sich selbst davonträgt; sie sind zwar unscheinbarer, aber oft wertvoller a s alle sichtbaren Güter.

Denn beides, Mitleiden und Mitfreude, wurzelt in der Liebe zum Nächsten als einer sittlichen Persönlichkeit, deren Vervollkommnung seine, aber auch unsere Aufgabe, weil ein Teil des höchsten Gutes ist (S. 146).

2. Selbstverleugnung. Die positive Seite der Liebe endlich ist die Selbstverleugnung, in welcher der Mensch sich zum Gipfel der Tugend erhebt. Denn indem er aus Liebe zum Nächsten nicht nur dessen Persönlichkeit als gleichwertig mit sich selbst anerkennt, sondern sich zum Besten desselben sogar selbst aufopfert, selbst verneint, leistet er das scheinbar Unmögliche, ein Wunder, welches eben nur der Liebe gelingt. Und doch ist auch dieses Wunder, wie alle, die um uns her geschehen, zugleich ganz natürlich. Denn es bereitet dem Menschen, trotz aller Selbstliebe, ja Selbstsucht, die höchste Lust, sich an und für andere hinzugeben. Wahre Liebe sieht im Selbstverlust den größten Gewinn, wie jeder bezeugen wird, der einmal geliebt hat von ganzem Gemüte. Schon die Tiere opfern freudig Nahrung, Blut und Leben für ihre Jungen; für sie arbeiten, kämpfen und sterben sie. Ebenso üben die menschlichen Eltern für ihre Kinder täglich die größte Selbstverleugnung. Wieviel Geduld, Treue, Sorgfalt und Arbeit unsere Eltern auf unsere leibliche und geistige Erziehung verwandt haben, erkennen wir erst, wenn wir erwachsen sind, ja in vollem Maße erst, wenn wir selbst Kinder haben. Dann fühlen wir unser Herz von herzlichem Danke überfließen gegen diejenigen, welche uns Leben und

Nahrung, Erziehung und Unterricht, Moral und Religion gegeben haben. Dann möchten wir ihnen ihre rastlose Liebe vergelten mit dem schwersten Opfer, aber meist ist es zu spät — das Herz, das so treu für uns geschlagen, so oft von uns gekränkt und verkannt wurde, es schlägt nicht mehr; „der Mund, der oft uns küßte, spricht nie wieder: Ich vergab dir längst!" Zahllos sind die Beispiele und oft von Dichtern besungen, wo ein Vater, eine Mutter sich zu Tode gedarbt und gearbeitet hat, nur um der heißgeliebten Kinder willen. Sie zu retten haben selbst zarte Mütter dem Zahn des Löwen, dem Grimm der Elemente und der Wut des Tyrannen getrotzt. Um der Kinder willen haben Väter Amt und Brot, Vaterland und Vermögen, ja selbst ihre Ehre, ihren Stolz zum Opfer gebracht. Denn die Liebe ist stark wie der Tod (Hohes Lied 8, 5). Aber auch Liebende und Gatten sind mit und für einander gestorben, allen Versuchungen, Drohungen und Martern zum Trotz haben sie Treue gehalten bis in den Tod. Orpheus und Eurydice, Odysseus und Penelope, Hero und Leander, Pätus und Arria, Abälard und Heloise, Hüon und Rezia, Romeo und Julie, Max und Thekla — das sind Liebespaare, deren Namen jedem empfindsamen Herzen teuer sind. Und auch Kinder haben sich für ihre Eltern in den Tod gestürzt, wie Antigone, Cordelia, Marg. More u. a. beweisen. Ebenso sind Freunde für einander gestorben oder haben sich wenigstens dem Tode ausgesetzt, um nur einander zu retten (S. 172). Endlich sind unzählige schon freudig den süßen Tod fürs Vaterland gestorben.

Aber während diese Beispiele liebender Selbstverleugnung noch an dem Bewußtsein eine Stütze haben, ein greifbares Gut, das Leben von Weib und Kind, Eltern und Freunden, zu retten, entbehrt das Martyrium für eine Idee dieser äußern Ermutigung und zeugt daher wohl von noch erhabenerer Selbstverleugnung. Wer für seine Ueberzeugung, für Freiheit und Recht, für Religion und Wissenschaft leidet und stirbt, befindet sich meistens in der Minorität; seine Ansicht wird verketzert, gehaßt und verachtet. Der Märtyrer

Sache scheint verloren, ihr Opfer, sei es Amt, Heimat oder Leben, vergeblich gebracht, denn der Erfolg, des Pöbels Götze, ist ihnen abhold. Dafür entschädigt sie die Wonne des Erkennens, aus welcher die Begeisterung für die Idee entspringt; sie fühlen sich hinausgehoben über die kleinliche Alltäglichkeit, ihr Geist, der die Last des Irdischen abgeworfen, schwebt in heiteren Regionen ungetrübten Glückes, denn wahrhaft lebt der Mensch erst, wenn er sich selbst völlig vergißt über der Versenkung in das Schöne, Wahre und Gute. Da empfindet er unmittelbar, daß die unsichtbare Welt ist, er fühlt sich als ihren Bürger und ist bereit, für ihre Ehre alles dahinzugeben. Daher der begeisterte Todesmut der Märtyrer, mögen sie für die Religion, die Wissenschaft oder die Kunst leiden. Mögen sie Feinde und Freunde zum Widerruf auffordern, sie mit Drohungen oder Lockungen, mit Haß oder Liebe in Versuchung führen — ihr Glaube an den Sieg ihrer guten Sache bleibt unerschütterlich. Der Tod gilt ihnen nichts, so daß sie mit Luther sagen: „Hätte ich 500 Köpfe, so wollte ich sie lieber alle einbüßen als meinen Glauben verleugnen!“

Jeder bewundert solchen Heldenmut, und mit Recht. Aber im täglichen Leben können wir uns ebensogut tapfer beweisen wie auf dem Schlachtfelde. Wieviel Mut gehört nicht dazu, die Wahrheit zu sagen, stets ehrlich und aufrichtig zu sein und der Versuchung zu widerstehen. Ist nicht jeder, der das als recht Erkannte unterläßt, zugleich auch feige? Wer dagegen, auch ohne Aussicht auf Lohn oder Strafe, im Verborgenen gut handelt, wer „sein Fleisch kreuzigt samt den Lüsten und Begierden“, wer vor allem seinen Stolz und Eigenwillen bricht, der ist der wahre Held.

Zu solcher Selbstverleugnung bietet der tägliche Verkehr tausendfach Gelegenheit. Jeder steht zu anderen Menschen in einem Verhältnis, welches ihn zur Selbstverleugnung zwingt. Ohne mannigfach auf andere Rücksicht zu nehmen, können wir weder die Pflichten unseres Berufes erfüllen, noch die Zwecke unseres Lebens erreichen. Das Kind hat auf

die Wünsche der Eltern, die Eltern auf die Persönlichkeit des Gatten und auf die Entwickelungsstufe der Kinder Rücksicht zu nehmen. Ehe und Freundschaft haben das Gemeinsame, daß sie nur dann befriedigen, wenn beide Teile in zarter Selbstaufopferung wetteifern. Wie oft gilt es da, den Eigenwillen zu brechen! Aber der Liebe ist nichts zu schwer; sie läßt uns um Verzeihung bitten, selbst wenn wir an dem Zerwürfnis unschuldig sind; sie zwingt den Tadel, den Vorwurf, die Satire, welche den Geliebten verwunden würden, in unsere Brust zurück; sie giebt uns den Takt des Herzens, welcher des andern Persönlichkeit nie durch Mienen oder Geberden verletzt, sondern uns selbst dasjenige vermeiden läßt, was dem andern Anstoß und Aergernis geben könnte. Es verrät daher nicht nur Niedrigkeit der Gesinnung, sondern auch Mangel an Liebe, wenn es manche den Geliebten, Verwandten und Freunden gegenüber an dieser Diskretion fehlen lassen.

Doch die sittliche Liebe umfaßt nicht nur die durch Blut, Amt und Zuneigung mit uns verbundenen, sondern alle Menschen als Brüder, weil sie Bürger sind desselben sittlichen Reiches. Aus Liebe zum Guten arbeitet der Menschenfreund für sie und an ihnen. Er haßt das Böse, aber er liebt die Bösen und sucht sie daher auf alle Weise zu bessern; er widersteht seinen Feinden, aber ohne sie zu hassen; er hält es für edler, Unrecht zu leiden, als Unrecht zu thun. So hat nicht nur Christus gehandelt, sondern auch Sokrates und Spinoza. Selbstverleugnung, ja Selbstverneinung ist das Geheimnis der Liebe und Freundschaft, der Wissenschaft und Kunst, der Moral und Religion. Daher sagt der 70jährige Goethe, der gewiß zeitlebens nach Vollkommenheit gestrebt hat: „Lange hab' ich mich gesträubt, endlich geb' ich nach, wenn der alte Mensch zerstäubt, wird der neue wach. Und so lang' du das nicht hast, dieses Stirb und Werde, bist du nur ein armer Gast auf der weiten Erde!“

§ 30. Der Charakter.

Alle bisher geschilderten ethischen Ideen, Güter, Pflichten und Tugenden finden aber erst ihre lebendige Darstellung im Charakter.

Charakter (eigentlich Prägung) ist die durchgebildete sittliche Persönlichkeit. Diese hat zwei Seiten, eine natürliche und eine erworbene; jene wird uns angeboren, diese bilden wir uns selbst. — Von Geburt ist jeder Mensch ein Typus zunächst der menschlichen Gattung, dann seines Volkes und seines Geschlechts. Er teilt daher von vornherein viele Eigenschaften des Körpers und Geistes mit vielen anderen. Auch vom Klima, vom Geiste seines Jahrhunderts, seiner Familie und seines Lebensberufes wird jeder, ohne daß er es immer weiß, schematisch bestimmt. Daneben aber ist jeder auch ein Individuum, d. h. ein in seiner Art eigentümliches, ja geradezu einzigartiges Wesen. Denn in jedem sind jene allgemeinen Einflüsse auf andere Weise ausgestaltet. Die Körper- und Geisteskräfte sind verschieden in ihrem Verhältnis zu einander. Denn wir sind alle die Endpunkte einer unabsehbaren Ahnenreihe, deren Glieder auch schon Individuen waren, infolgedessen sich also der allgemeine Gattungs- und Volkscharakter fort und fort spezialisiert hat. Daher die thatsächlich völlige Ungleichheit selbst von Geschwistern.

Diese erscheint zunächst in der abweichenden Körperform, welche zwar mit Eltern und Großeltern mehr oder weniger übereinstimmt, aber ihnen doch, mag der Grund dafür auch nicht aufzufinden sein, im wesentlichen unähnlich ist. Sodann in der verschiedenen geistigen Begabung, indem das eine Kind die anderen an intellektuellem oder künstlerischem Talent weit übertrifft. Ferner im Temperament (S. 55), welches unser Thun und Lassen so wesentlich mitbestimmt! Beide, der Sanguiniker und der Choleriker, sind für äußere Eindrücke sehr empfänglich, aber jener wird mehr nur dadurch erregt, dieser reagiert selbständig dagegen;

beide, der Phlegmatiker und der Melancholiker, stehen der Außenwelt weniger offen, aber jener ist gleichgültig und kalt, dieser das Aufgenommene vertiefend. Jedes Temperament hat seine besonderen Vorzüge und Mängel sowie seine Versuchungen. So ist ein Sanguiniker meist freundlich und heiter, aber unbeständig; ein Choleriker mutig und energisch, aber rücksichtslos; ein Phlegmatiker geduldig und treu, aber träge; ein Melancholiker empfindsam und liebevoll, aber ungerecht. Uebrigens kommen diese vier Temperamente nie in reinem Unterschiede vor, sie ändern sich mit dem Alter und den Verhältnissen und dürfen daher nicht als Entschuldigung für unsere Fehler vorgeschützt werden. Anderseits verdient eine Handlung, die *nur* aus dem Temperament entspringt, noch nicht den Namen einer sittlichen.

Wie bedeutsam der *sexuelle* Unterschied ist, haben wir schon S. 160 gesehen. Dazu kommt nun endlich noch die spezifisch *moralische Anlage*, nämlich die Energie des Willens, die Empfänglichkeit des Verstandes für Ideen und die Wärme des Herzens. Wer nach diesen drei Richtungen einigermaßen begabt und zugleich frei von besonders lasterhaften Neigungen (zum Neide und Zorn, zur Gier und Selbstsucht) ist, dessen Charakter verspricht ein harmonischer und zwar guter zu werden.

Daß es aber so viele *schlechte* Charaktere giebt, die mit betrübender Konsequenz den schlechten Weg verfolgen, dafür ist, abgesehen von ihrer entschieden mangelhaften Anlage, der Hauptgrund die schlechte *Erziehung*, die sie genossen haben. Denn wie von allen Gütern, gilt auch von der Charakteranlage: „Was du ererbt von deinen Vätern hast, *erwirb* es, um es zu besitzen". So einflußreich nämlich unser *Naturell* auf unsere sittliche Entwickelung sein mag, als freie, selbstbewußte Wesen sollen und können wir selbst uns bestimmen. In frühester Jugend freilich ist die Erziehung der Einsicht und Liebe der Eltern anvertraut. Aber schon frühe tritt an uns die Qual der *Wahl* heran zwischen gut und böse. Trotz aller *Freiheit* (§ 10) sind wir natürlich

an die inneren Bildungsgesetze des Geistes gebunden, nach welchen er sich, wie alles in der Natur, stetig entwickelt und seine Kräfte in Wechselwirkung miteinander stehen. Sache der Erziehung ist es, Willen, Verstand und Herz in uns zu bilden; eine Erziehung, welche nicht nur Haus und Schule, sondern auch Staat und Kirche, vor allem das Leben übernimmt.

Mit dem Erwachen des Selbstbewußtseins tritt ihr aber die Selbstbildung zur Seite, wodurch wir unsere persönliche Eigentümlichkeit zum Produkt eignen sittlichen Thuns machen. Welche Gesichtspunkte und Güter dabei besonders ins Auge zu fassen sind, haben wir § 19, 21 geschildert. Der Leib muß zum Organ und Symbol des Geistes, dieser wiederum zum harmonischen Charakter werden. Dies geschieht, indem wir kraft sittlicher Energie in Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe täglich wachsen. Die Geschichte dieser Selbstbildung und ihr Resultat ist der Charakter, oder, wie W. Wundt (Ethik S. 411) sagt, er ist der aus der vorangegangenen geistigen Kausalität resultierende Totaleffekt, der selbst wieder an jeder neuen Wirkung sich als Ursache beteiligt.

So mannigfaltig nun die Charaktere sind, denn bei dem einen waltet der Wille, beim andern das Gefühl, dort diese, hier jene Kardinaltugend vor, alle sind, soweit sie das Sittliche mit lauterem Eifer erstreben, berechtigt, denn alle sind notwendige Durchgangspunkte in dem ewigen Prozesse, in welchem sich der göttliche Weltzweck selbst verwirklicht. Denn in jedem Menschen, der die ihm von Gott angewiesene Stelle treu ausfüllt, kreuzen sich die mannigfaltigsten Interessen der Menschheit; jedes sittliche Gut, das er organisierend oder symbolisierend fördert, ist ein Mittel zur Gewinnung des höchsten Gutes; jede Tugend, die der einzelne in sich herausgestaltet, giebt ihm nicht nur Lust und Kraft zu neuer Pflichterfüllung, sondern auch die reinste Glückseligkeit, welche das Leben gewährt. Jede sittliche That, zu der wir uns selbst und andere begeistern, ist

also die Mutter neuer Thaten, neuer Pflichten und Güter. Daher schließen wir mit Schillers Mahnung:

„Rastlos vorwärts mußt du streben,
Nie ermüdet stille steh'n,
Willst du die Vollendung seh'n;
Mußt ins Breite dich entfalten,
Soll sich dir die Welt gestalten.
In die Tiefe mußt du steigen,
Soll sich dir das Wesen zeigen.
Nur Beharrung führt zum Ziel,
Nur die Fülle führt zur Klarheit,
Und im Abgrund wohnt die Wahrheit!"

er.

Register.

Von demselben Verfasser sind u. a. folgende Schriften zur Ethik erschienen:

Friedrich Kirchner, Ueber Freiheit des Willens. Halle a. S. 1874.
" " Der Mangel eines allg. Moralprinzips. Hamb. 1877.
" " Hauptpunkte der Metaphysik. Köthen 1880.
" " Der Zweck des Daseins. Hamburg 1882.
" " Diätetik des Geistes. 2. Aufl. Berlin 1886.
" " Wörterbuch der philosoph. Grundbegriffe. 3. Aufl. Berlin 1897.
" " Ueber Gemütsbildung. Hamburg 1888.
" " Buch der Freundschaft. Halle a. S. 1891.
" " Der Weg zum Glück. 3. Aufl. Stuttg. 1896.
" " Lebensweisheit aus Dichtermund. Stuttg. 1898.

Druck von J. J. Weber in Leipzig.

Verlag von J. J. Weber in Leipzig.

Samuel Smiles' Werke

Die Pflicht.

Inhalt: Pflicht, Gewissen. — Ausübung der Pflicht. — Redlichkeit, Wahrhaftigkeit. — Männer, die sich nicht erkaufen lassen. — Mut, Beharrlichkeit. — Ausdauer bis ans Ende. — Der Seemann. — Der Soldat. — Heldenmut im Wohlthun. — Mitgefühl. — Menschenliebe. — Die Helden des Missionswesens. — Wohlwollen gegen Tiere. — Menschliche Behandlung der Pferde. — Verantwortlichkeit. — Das Ende.

Preis 6 Mark; in Leinwand gebunden 7 Mark 50 Pf.

Der Charakter. 5. Auflage.

Inhalt: Einfluß des Charakters. — Die Macht des Daheim. — Gesellschaft und Beispiel. — Die Arbeit. — Der Mut. — Selbstbeherrschung. — Pflicht und Wahrhaftigkeit. — Die Gemütsruhe. — Manier und Kunst. — Die Gesellschaft von Büchern. — Genossenschaft in der Ehe. — Die Schule der Erfahrung.

Preis 6 Mark; in Leinwand gebunden 7 Mark 50 Pf.

Die Sparsamkeit. 2. Auflage.

Inhalt: Fleiß. — Gewohnheiten des Sparsamen. — Unvorsorglichkeit. — Mittel zum Sparen. — Beispiele von Sparsamkeit. — Methoden der Sparsamkeit. — Wirtschaftlichkeit in der Versicherung des Lebens. — Sparbanken. — Kleinigkeiten. — Kooperative Unternehmen. — Wenn man über seine Mittel hinaus lebt. — Große Schuldner. — Reichtum und Wohlthätigkeit. — Gesunde Wohnungen. — Lebenskunst.

Preis 6 Mark; in Leinwand gebunden 7 Mark 50 Pf.

Leben und Arbeit.

Inhalt: Der gewöhnliche Mensch und der Gentleman. — Große Männer — große Arbeiter. — Große junge Menschen. — Große alte Menschen. — Vererbung von Talent und Genie. — Die litterarische Nahrung: Ueber geistige Arbeit. — Gesundheit. Mußestunden. Steckenpferde. — Stadt- und Landleben. — Ledig und verheiratet. Lebensgefährten. — Der Lebensabend. Letzte Gedanken großer Männer.

Preis 6 Mark; in Leinwand gebunden 7 Mark 50 Pf.

Selbsterziehung

Ein Wegweiser für die reifere Jugend von John Stuart Blackie, Prof. an der Univ. Edinburg. Deutsche, autorisierte Ausgabe von Lic. Dr. Friedrich Kirchner.

Zweite, verbesserte und vermehrte Aufl. In Leinwand geb. 2 Mark.

